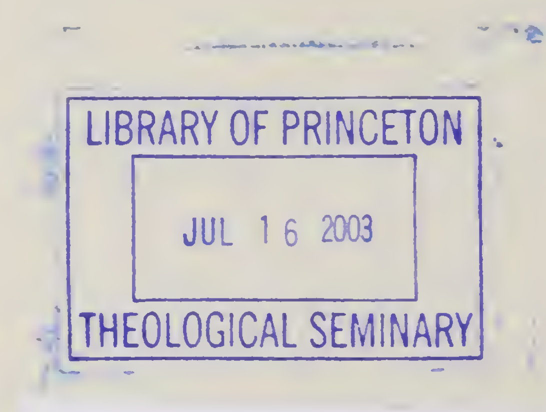

LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY



vida y pensamiento

Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Vol. 10, N° 1. 1990
Publicación del Seminario Bíblico Latinoamericano
San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento es una publicación semestral del Seminario Bíblico Latinoamericano, institución teológico-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. Con esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial del Seminario.

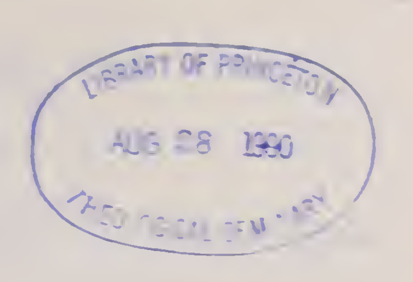
Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Apartado 901
1000 San José, Costa Rica
Teléfonos 33-3830 y 21-9162

205

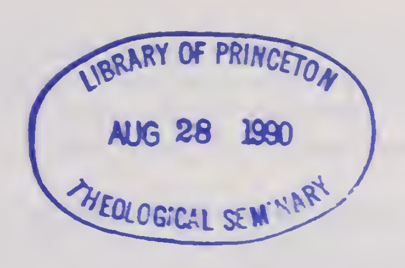
VIDA Y PENSAMIENTO Vol. 10, Nº 1 (junio 1990) San José: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981.
v. 24 cm
semestral

1. Teología



Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

1990



Presentación

A través de las últimas tres décadas, una persistente pregunta inquieta a los teólogos y pastores protestantes más conscientes del dolor de nuestro continente, donde las promesas del mundo moderno no han logrado alterar el cuadro de muerte y miseria que ha dominado el escenario durante siglos. Los avances de la tecnología y la comunicación resaltan aún más las contradicciones de una situación que tiende a deteriorarse. Frente a esta realidad surge el interrogante: ¿son capaces nuestras raíces protestantes de hacer brotar una teología aunténticamente latinoamericana?

Buscamos el aporte de estas raíces en la experiencia histórica vivida por las diversas tradiciones que reclamamos como nuestras. No nos sorprende encontrar continuidad y ruptura, ejes que toma Ricardo Shaull en su análisis del parangón entre la Reforma del siglo XVI y la teología de la liberación en América Latina hoy. Trabajando la misma veta de la teología reformada, Elsa Tamez propone una relectura de la doctrina central de ese gran movimiento liberador del final de la Edad Media, la justificación por la fe en Romanos, y muestra cómo podrá generar vida nuevamente en nuestros tiempos y circunstancias.

No podemos pasar por alto "el reverso" de esa misma época histórica: la Reforma Radical de los anabautistas y otros, representada hoy en nuestro medio por las iglesias menonitas. Washington Brun nos recuerda que el movimiento anabautista fue contestario no solamente del viejo establecimiento socio-político y religioso sintetizado en la Iglesia Católicorromana de la Edad Media, sino también de los nuevos establecimientos protestantes, conforme se mostraban incapaces de apoyar las reivindicaciones del pueblo más pobre. Pero había atisbos esperanzadores, aun en las iglesias establecidas. Así lo revela Juan Kater en su análisis de algunos sectores de la Iglesia de Inglaterra que propusieron alternativas al incipiente sistema capitalista que generaba profundas injusticias en una nación que se preciaba de cristiana.

En el movimiento Iglesia y Sociedad en América Latina, compuesto principalmente por personas procedentes de las iglesias "históricas", el aporte de Ricardo Shaull reflejó un esfuerzo por repensar su herencia en relación con las convulsiones sociales que se sentían en América Latina, como bien lo señala Carmelo Alvarez.

La espiritualidad evangélica, factor clave en la consolidación de la iglesia protestante en América Latina, se ha visto también como freno a la plena incorporación de la comunidad evangélica en las realidades del contexto. Para que la teología protestante pueda responder a los retos de nuestra situación, Pablo Barrera confronta la espiritualidad alienante con su correctivo por excelencia, el pensamiento de San Pablo en Romanos.

El pentecostalismo, con menos de 100 años de existencia, ha llegado a ser el sector mayoritario en el protestantismo de nuestro continente. Ricardo Waldrop, representando a su tradición, nos ayuda a comprender la realidad, y a discernir las posibilidades, de estas iglesias arraigadas entre el pueblo pobre.

En una institución de educación teológica no solamente se estudia lo que ya se ha dicho en el campo teológico. Ineke Bakker describe, y ejemplifica, cómo los estudiantes de teología pueden capacitarse para incursionar en la producción teológica tan necesaria hoy en America Latina.

Cargando una rica y variada herencia, el Seminario Bíblico Latinoamericano comienza un nuevo año académico. Lo hacemos con esperanza frente a los cuadros desesperantes de nuestro tiempo, nutridos e impulsados por las tradiciones del pasado y del presente. Victorio Araya, en el culto inaugural del año 1990, afirma tres dimensiones de esta esperanza: la vida, la alegría y la diaconía.

Nuestra sección bibliográfica se enlaza con el tema de este número mediante un artículo-reseña del experimentado pastor-teólogo Mortimer Arias, quien evalúa un libro del sector evangélico sobre la teología de la liberación, y al mismo tiempo hace su propio aporte. Con otras reseñas cortas completamos esta entrega, que esperamos contribuya a la tarea de hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes.

Irene W. de Foulkes
Directora, *Vida y Pensamiento*

Vida y Pensamiento. Vol.10, Nº 1, 1990.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Teología de la liberación y Reforma protestante: continuidad y ruptura

Ricardo Shaull

Para el futuro de la iglesia de los pobres y de la teología de la liberación es importante tomar en cuenta lo que pasó en el siglo XVI con la primera Reforma. Digo esto en parte porque creo que tenemos que pensar en la Reforma del siglo XVI como el movimiento de liberación de ese siglo, un movimiento que ocurrió dentro del seno del cristianismo, y por tanto tiene algo en su historia que nos concierne a todos.

Considero que la teología de liberación y la iglesia de los pobres representan verdaderamente una segunda Reforma, en el sentido del posible impacto que puede tener en el futuro desarrollo del cristianismo. Si es así, tiene cierta importancia colocar al lado de la experiencia actual del movimiento cristiano de liberación, lo que pasó hace 500 años, en lo que yo llamaría la primera Reforma. Me llama la atención que esto ha recibido poca atención hasta ahora en los medios de la teología de la liberación. Creo que solamente Leonardo Boff ha escrito sobre esto, en un artículo publicado en la *Revista latinoamerican de teología* de El Salvador hace cuatro o cinco años..

Un movimiento de liberación en el siglo XVI

Lo que quiero hacer no es tanto entrar en la esencia de la Reforma ni en sus descubrimientos teológicos. La cuestión más interesante es ver la Reforma del siglo XVI como un movimiento de liberación formador de un nuevo modelo de iglesia. Y por eso quiero decir dos o tres cosas.

Primero, creo que es importante pensar en la situación de Europa en el siglo XVI como un período de rápidas transformaciones sociales. Como ya sabemos, en esa época

---

El Dr. Ricardo Shaull, teólogo presbiteriano que desde los años 50s ha trabajado en varios países de América Latina, presentó esta exposición en la Semana Teológica 1989 del Centro Antonio Valdivieso, Managua. Fue publicada en la revista *Amanecer* (Managua: CAV), oct.-nov., 1989.

había, por un lado, la crisis del sistema medieval, del feudalismo. El sistema económico, social y político del período anterior estaba en un proceso de desintegración. Por otro lado, había tremendos acontecimientos nuevos — el año 1492 significa algo — y nuevos descubrimientos científicos.

En medio de esto surgió también lo que aquí en América Latina hemos mencionado mucho: un nuevo sujeto histórico. Pero el nuevo sujeto histórico del siglo XVI no fueron tanto los pobres, como sucede hoy sino que, con la desintegración del sistema feudal, era la burguesía que irrumpía. Fue el comienzo de una nueva conciencia entre las personas que estaban más la margen de este feudalismo, los que se estaban congregando en las nuevas ciudades, los burgos (de allí viene la palabra burguesía), personas que no cabían dentro de ese sistema, que se sentían alienadas del sistema feudal y especialmente de la estructura de dominación de la iglesia medieval, que representaba un poder de opresión tremendo. Por tanto buscaban una manera de liberarse. Como el centro de la opresión para muchos en ese tiempo fue una experiencia de opresión espiritual de la iglesia, el movimiento de liberación del nuevo sujeto histórico en el siglo XVI tenía que ser necesariamente un movimiento espiritual de liberación.

La Edad Media había producido una conciencia espiritual concentrada en la búsqueda de una relación salvífica con un Dios justo que castiga a los pecadores. Por tanto, se sentía gran necesidad de encontrar el camino de salvación. La iglesia, a través de toda la estructura de una institución de carácter sagrado, ofrecía ese camino: los sacramentos.

El problema que surgió con la nueva conciencia en el siglo XVI y que Martín Lutero representó de una forma dramática, fue que las personas que tomaban más en serio lo que la iglesia les había enseñado acerca de la tremenda importancia de salvar el alma, llegaron a la conclusión de que no podrían tener seguridad de salvación a través de este proceso. Como religioso, Lutero tenía una profunda inquietud de espíritu; buscaba la seguridad de la salvación, preocupado por liberarse totalmente de cualquier pecado mortal que pudiera perjudicarlo. Para él, descubrir que podría confesarse y recibir la absolución, y cinco minutos después caer otra vez en pecado mortal, fue motivo de gran angustia.

Lo que descubrió Lutero llegó a ser el fundamento de la Reforma en forma definitiva: leyendo a San Pablo y algunos de los Salmos, de repente llegó a entender lo que San Pablo decía acerca del justo, o la persona justificada, que vivirá justificada por la fe. Lutero, en medio de su angustia al procurar la salvación por los esfuerzos que la iglesia le recomendaba, captó que había otra alternativa: yo mismo, a través de Jesucristo, tomo la iniciativa y reconozco que Dios recibió como justo al ser humano injusto. Así hubo para Lutero toda una nueva experiencia de gracia, de salvación. En vez de tener que esforzarse por medios que no eran fructíferos, recibió la gracia y el perdón de Dios. Esto significaba que el evangelio es una cosa solamente: Dios perdona, Dios justifica, Dios da un don de salvación al ser humano. Lutero consideró que esto que había encontrado

en San Pablo no tenía tanta relevancia fuera de su propio pensamiento, pero cuando empezó a vivirlo, la iglesia comenzó a atacarlo duramente. Fue entonces que Lutero llegó a la conclusión de que la iglesia era un obstáculo — el obstáculo mayor — a la vida libre de los cristianos. En esta toma de conciencia empezó realmente la Reforma, y uno de los primeros libros que escribió Lutero se llamó *De la libertad cristiana.*

Digo todo esto por una razón, para tratar de mostrar qué significa la Reforma como un movimiento religioso y de liberación en el sentido más amplio. Cuando Lutero llegó a esta posición sobre la fe, y empezó realmente a vivir esta realidad, dijo: empecé a leer la Biblia de nuevo y encontré la justificación por la fe en todas las páginas. Como consecuencia de su experiencia Lutero llegó a tener un nuevo paradigma, como decimos hoy en la teología, o un nuevo principio hermenéutico con que interpretar toda la Biblia y todas las tradiciones. Y esto fue lo que hizo.

Lutero comenzó a releer toda la Biblia, el Antiguo y el Nuevo Testamento, desde la perspectiva de este nuevo descubrimiento de la justificación por la fe. Como consecuencia, llegó a ver que tenía que releer no solamente la Biblia sino también toda la tradición de la iglesia, desde esta nueva realidad de la justificación por la fe. La vitalidad de la Reforma, tanto la luterana como más tarde la calvinista, se debió a esta posibilidad de releer la Biblia desde una nueva perspectiva, recreándola para una nueva situación.

Ejes liberadores

Lutero llegó a varias otras conclusiones que son fundamentales para entender lo que significa la Reforma como movimiento de liberación. Tratando de descubrir qué base tenía él para afirmar la justificación por la fe frente a todo el poder de la jerarquía de la iglesia como institución sagrada, dijo : si esta experiencia es la verdad del evangelio y llegó a mí através de la Biblia, entonces la base, la autoridad última para nuestra reflexión y nuestra vida cristiana, tiene que ser la Biblia. Entonces, Lutero (como luego también Calvino) definió que la Biblia tenía que ocupar el lugar central.

Más tarde, tratando de definir lo que es la iglesia, Lutero decía: es el lugar donde los sacramentos son administrados correctamente y la palabra de Dios es proclamada correctamente. Fundamentalmente, esto significaba que la relación entre Dios y cada ser humano se hace efectiva principalmente a través de la acción de escudriñar la palabra de Dios, la Biblia. Y si Dios salva directamente, por iniciativa propia, a cada ser humano, entonces la Biblia tiene que ser leída por todos. Por tanto, había que traducir la Biblia al lenguaje del pueblo, en su caso el alemán, y enseñar a leer a todos los creyentes, formando a la iglesia como un círculo alrededor de la Biblia. De esta manera se trataba no solamente de hacer de la Biblia la autoridad, sino de crear las condiciones para ello.

La otra conclusión a que Lutero tenía que llegar era que la iglesia no podía seguir siendo una estructura de jerarquía y sacramentos. La iglesia representa otra cosa. Este

Dios de amor y perdón, de gracia, da la salvación a cada persona directamente, individualmente. La iglesia, entonces, es un círculo de personas que, habiendo recibido la gracia de Dios, tienen que ser un Cristo para su pueblo. De ahí surge la idea de la iglesia como comunidad.

Si Dios da la gracia a todos directamente, y si la iglesia es este círculo de personas que son Cristos unos con otros, entonces hay que definir dónde están los sacerdotes. Lo que Lutero decidió no fue acabar con los sacerdotes, sino al contrario, decir que cada creyente es un sacerdote, portador de la gracia para su prójimo. Por lo tanto surgió la idea en el protestantismo del sacerdocio universal de todos los creyentes.

Hubo en la Reforma no solamente una nueva base para la fe, la Biblia, y un nuevo modelo de iglesia — como hoy hablamos de la iglesia de los pobres — sino también una nueva ética. En la antigua idea de la ética cristiana se destacaba el cumplimiento de deberes, con reglas según las cuales había que vivir. Para Lutero la cosa era bien diferente: si el ser humano recibe el perdón y la gracia gratuitamente de parte de Dios, ya no puede vivir regido por el deber; no hay nada que él puede hacer que tenga mérito. Lo que sí puede hacer es sentirse profundamente agradecido por todo ese don de la gracia de la salvación, de la vida, que ha recibido. Por tanto, la base para la ética ya no es más el cumplimiento del deber, sino la expresión de la gratitud que uno siente como consecuencia de todo lo que ha recibido. Entonces, una vida ética significa para los cristianos ser cada uno como un Cristo para con su prójimo: habiendo recibiendo la gracia de Dios, la vida del cristiano es darse a sí mismo a los otros como Cristo se dio a nosotros.

Si así se concibe la vida ética, surge también una idea completamente nueva de la vocación cristiana. La vocación del sacerdote o el religioso ya no representa una categoría especial o superior. La vocación cristiana es que cada persona, viviendo aquí en el mundo, recibiendo la gracia de Cristo, sea un Cristo para los demás en el mundo, en el sentido del servicio dentro del mundo. Lo que nació en Alemania como consecuencia de esto fue la idea de que cada persona — sea profesor, abogado, campesino o ama de casa — ocupa la misma posición que el religioso como representante fiel de Dios y servidor de Cristo.

Repercusiones

Las consecuencias de esta nuevas ideas para la sociedad del siglo XVI tomaron varias formas. Al comienzo Lutero había sentido que esto iba a tener un tremendo impacto de liberación en todo el pueblo. Cuando se proclamó la justificación por la fe, la idea de la justificación corrió rápidamente por toda Europa y empezó a dar lugar a movimientos revolucionarios de todo tipo. Con los campesinos alemanes la cosa se tornó mucho más seria, y Lutero se quedó profundamente preocupado. Se puso del lado contrario, y esto significó para él un cambio profundo.

Por otro lado, el calvinismo tomó su forma institucional primero en Ginebra, luego en Holanda y otros lugares, y más tarde llegó a Inglaterra. La idea de la iglesia como instrumento de transformación de la sociedad estuvo al centro del movimiento de Calvino, como también la idea de que solamente Dios es soberano. Si la divinidad es representada solamente por Dios mismo, todas las instituciones humanas son de valor relativo; son humanas y no divinas. Durante un período de tiempo — especialmente en Inglaterra en la revolución de 1648, que se ha llamado la revolución de los puritanos — el calvinismo puso la base para lo que un analista político ha reconocido como la primera ideología y disciplina revolucionarias del mundo moderno. El hecho es que la revolución inglesa fue el producto directo del calvinismo relacionado con otros factores.

Ahora, uno de los resultados de todo este proceso, de tremenda importancia para el protestantismo, fue lo que algunos escritores modernos llaman el principio protestante, o sea, la idea de que sólo Dios existe como divino, sagrado. No hay entre las instituciones humanas, de la iglesia o de la sociedad, ninguna organización que tenga carácter sagrado. Por lo tanto, la idea de la soberanía de Dios significa que en cada situación humana existe un principio crítico con referencia a todas las estructuras. Para ser fiel a su propia herencia, el protestantismo tiene que vivir siempre según este principio.

El ejemplo más impresionante del impacto de este principio es lo que pasó con la lectura y el estudio histórico-crítico de la Biblia. No es una coincidencia que la lectura y el estudio histórico-crítico de la Biblia — que ha contribuido tanto a la iglesia de los pobres — sea producto del principio protestante. Algunos autores han dicho que es la primera vez en la historia del Occidente que una religión tiene la capacidad de preservar la autoridad de sus fuentes y al mismo tiempo examinarlas críticamente.

Como consecuencia de la aplicación del principio crítico no solamente a la sociedad sino también a la iglesia, los calvinistas — especialmente- - acuñaron la frase: Ecclesia reformata et semper reformanda est (iglesia reformada siempre reformándose). Naturalmente, lo olvidamos rápidamente, pero yo diría que la esencia del protestantismo está en las dos cosas que hemos mencionado: por un lado, en cuanto a la experiencia de Dios, la idea de una relación directa por la gracia — la justificación por la fe — y por otro lado, en relación a la iglesia, la idea de la "iglesia reformada siempre reformándose".

Protestantismo hoy

Ahora, si esto es lo que representa la Reforma del siglo XVI, ¿cómo se explica la situación del protestantismo hoy? Creo que hay varios factores que ya conocemos muy bien. Uno es que el nuevo sujeto histórico del siglo XVI con que se relacionó el protestantismo históricamente fue la burguesía, la clase que estaba surgiendo al final de la Edad Media con una nueva visión, nuevas energías y nueva fuerza. Como consecuencia de esta relación, y del hecho de que el protestantismo no tomó en serio la Ecclesia reformata et semper reformanda est, el protestantismo histórico de Europa

y de América del Norte (y también de América Latina) ha llegado a ser, básicamente, una iglesia de una sola clase social. Los pobres han tenido que encontrar una vida eclesiástica fuera de sus instituciones. Empezando con el liberalismo en el siglo XVI, y continuando en los Estados Unidos hasta hoy, los grupos más pobres, sean campesinos, trabajadores industriales u otros grupos marginados (las minorías, como les decimos) han tenido que encontrar una vida auténtica, propia para sí, fuera de las instituciones protestantes históricas. Es importante ver que el catolicismo ha podido mantener incluídos dentro de su propia cuerpo eclesial a todas las clases y grupos sociales; el protestantismo nunca pudo hacer eso y cada iglesia se compone fundamentalmente de una sola clase.

La segunda cosa que ha afectado profundamente la historia del protestantismo es que nosotros, especialmente los calvinistas, nos olvidamos completamente de la responsabilidad de estar siempre reformando. Tal vez es muy natural; sucede en toda institución. Se ha dicho que el país de origen de una revolución nunca es el país de origen de la próxima revolución, y de esto el calvinismo es realmente un ejemplo.

El tercer factor que ha contribuido a la crisis actual del protestantismo histórico es que la fuerza del protestantismo, durante mucho tiempo y particularmente en los Estados Unidos, estuvo radicada en su capacidad de relacionarse con el mundo moderno, con la nueva conciencia moderna que surgió como consecuencia del leninismo y otros movimientos de secularización en tiempos modernos. Entiendo que una de las cosas que hizo el Vaticano II en el medio católico fue abrirse más a esta realidad. Pero hoy el hecho es que el modernismo, el mundo moderno, está en plena decadencia, en bancarrota espiritualmente .

El protestantismo, que se identificó con la clase media, con su mentalidad y conciencia de ser, ahora está en la situación de haber perdido los recursos espirituales para su propia transformación. En los Estados Unidos, por ejemplo, ni el protestantismo conservador ni el protestantismo liberal son capaces de transformar la sociedad o de satisfacer sus anhelos espirituales. Nos encontramos en una situación donde las iniciativas para una transformación del protestantismo tendrán que venir cada vez más de lo que yo llamaría la segunda Reforma.

Una segunda Reforma

Una de las cosas interesantes para mí es ver hasta qué punto tenemos ya, como consecuencia de la iglesia de los pobres y la teología de liberación en América latina, un impacto sobre el protestantismo clásico, forzando al protestantismo a empezar a redescubrir su herencia, por ejemplo, en cuanto al uso de la Biblia. Creo que todos reconocemos que el protestantismo, por lo que ya expuse, fue la base histórica para poner la Biblia en manos del pueblo pobre. Pero lo que hicimos los protestantes fue poner la Biblia en sus manos y luego decirles desde una perspectiva de clase media lo que la Biblia dice. Lo que está pasando ahora es que en medios católicos, en América Latina especialmente, hay una nueva lectura de la Biblia desde la perspectiva de los

pobres, una lectura que permite que la Biblia diga su mensaje y que los pobres descubran esta palabra.

Lo mismo sucede en cuanto al ministerio. El protestantismo tuvo el concepto del sacerdocio universal de todos los creyentes, pero es en las comunidades eclesiales de base, y no en las iglesias protestantes históricas ni en las iglesias pentecostales, donde hoy se ve la posibilidad de redescubrir la idea de Lutero en cuanto a la iglesia como un círculo de personas, en igualdad de condiciones, que facilitan unos a los otros la comprensión y la vivencia de la fe.

El futuro del protestantismo

Para terminar, diría que el futuro del protestantismo va a afectar profundamente el futuro de la iglesia de los pobres y de la teología de la liberación. La cuestión de cuáles posibilidades existen para una transformación del protestantismo va a ser importante para todos. En este momento vemos que existen en el protestantismo por lo general dos iglesias. Por un lado, la iglesia burguesa, la iglesia compuesta principalmente por la clase opresora de los nuevos sujetos históricos, y por otro lado la iglesia de la gente pobre que por lo general no está integrada en el proyecto de liberación de los pobres. Si esto fuera todo, el cuadro sería bastante triste, pero tenemos también un hecho nuevo: la explosión del Espíritu Santo en medio de la iglesia de los pobres, en la teología de la liberación, produciendo ahora, como en el siglo XVI, una nueva realidad espiritual, una nueva realidad de iglesia, una nueva realidad de fe y comunidad.

La cuestión que tenemos que enfrentar entonces es, dada esta nueva Reforma, la segunda Reforma, como punto de partida, ¿qué posibilidades existen para que el protestantismo llegue a redescubrir su esencia y a reintegrarse en su propia historia?

Tengo que confesar que desde la perspectiva de la iglesia a la que pertenezco y a la que he dedicado 50 años de ministerio, no veo muchas esperanzas. Creo que las iglesias históricas, como iglesias, tienen pocas posibilidades de responder a la necesidad del mundo actual. En cuanto a la otra iglesia, la iglesia de gente pobre que no está en el proyecto de la liberación de los pobres, veo algunas esperanzas y creo que podemos ver en algunos lugares ejemplos de una apertura en este sentido.

Aquí se ha hablado mucho del pentecostalismo en estos días. Creo que es importante no solamente el análisis sociológico del pentecostalismo sino un esfuerzo por entrar en diálogo con la experiencia espiritual del pentecostalismo, para ver hasta qué punto puede haber una interacción transformadora. He tenido varias experiencias que para mí indican posibilidades en este sentido. Hace algunos años pasé varios meses en Chile impartiendo cursos bíblicos a pastores pentecostales. Me llamó mucho la atención el hecho de que el pentecostal tiene la Biblia y tiene la experiencia de ser del pueblo más oprimido. En una discusión que tuvimos un día en un estudio bíblico, un pastor

pentecostal, pensando en el origen de los pentecostales dijo: nosotros nacimos debajo de las piedras. Para mí esta fue una frase impactante.

En varios lugares se ve un comienzo, por lo menos, de una interacción entre la experiencia de opresión del pentecostal y su experiencia espiritual através de la Biblia. Hace un mes hubo un congreso de pentecostales de todo el continente sur. Lo más importante que encontré en la memoria de ese encuentro fue que los pentecostales comenzaron por afirmar que ellos son de la clase oprimida, que están sufriendo la miseria como pobres y que como cristianos tienen que responder a esta situación a través de su fe. ¿Hasta dónde llegará esto? No sé, pero creo que hay indicios de cuestionamiento y búsqueda de una sociedad futura.

La otra cosa con que quiero terminar es que, con relación a las iglesias históricas protestantes, veo también dos señales de esperanza. La primera es que existen grupos entre las iglesias históricas tradicionales que, en vez de preocuparse por salvar su propia iglesia y transformarla, se dedican realmente a buscar a los pobres, a las iglesias de los pobres y a entrar en una relación creativa con ellos. Como consecuencia de esto, se puede ver ya en diversos lugares una interacción en que la presencia del protestantismo histórico realmente hace un impacto. En Chile, por ejemplo, hay una facultad evangélica de teología que fue iniciada por las iglesias presbiteriana, metodista, y luterana, con un grupo de quince o veinte estudiantes de sus iglesias. Pero cuando estuve allí hace algunos años, ya había 1,500 estudiantes en cursos de extensión, la gran mayoría de ellos pastores pentecostales. Es solamente en esta relación entre las iglesias históricas y las nuevas iglesias de los pobres que tenemos algo nuevo y promisorio.

Hace ocho años salí del Seminario de Princenton, el seminario que, tal vez más que cualquier otro en país, se dedica a preparar a los futuros pastores de las iglesias grandes. Fui a trabajar a Nueva York, con dos pequeños seminarios en que la mayoría de los estudiantes son negros, hispanos y blancos de iglesias pobres de todos los barrios más pobres de Nueva York y otros lugares cercanos. Para mí es muy significativo ver cómo, otra vez, una institución que es producto del protestantismo histórico está sirviendo como base para una nueva dinámica de relación con la iglesia de los pobres.

Pero la cosa que más me interesa en este momento es otro fenómeno: como consecuencia de las luchas por la paz, de las preocupaciones por los pobres y la miseria en los Estados Unidos, y como consecuencia especialmente de la preocupación de cristianos de las iglesias históricas por lo que está pasando en Nicaragua y otros lugares de América Central, han surgido en los últimos años núcleos de personas que se han dedicado a luchar por una transformación de la sociedad y la política norteamericanas. Vienen a Nicaragua, tienen experiencias entre los pobres de su propio país, participan en la lucha por la paz. Lo que experimentan es que entre más experiencias tienen en este sentido, más alineados se sienten de sus propias iglesias.

Dentro de poco tengo que regresar a Estados Unidos para participar en una reunión donde trataremos de ver cómo podemos organizar un esfuerzo por relacionarnos más con estas comunidades y cómo podemos construir con ellos un nuevo modelo de iglesia en vez de solo lamentar la situación de alienación de sus congregaciones. Queremos descubrir cómo constituir realmente una iglesia en sentido mucho más amplio. Creo que esto tiene alguna posibilidad de contribuir a un nuevo proceso de transformación.



Lutero quema la bula papal en presencia
de los profesores y estudiantes de la Universidad
de Wittemberg. Grabado de M. Müller.

Vida y Pensamiento. Vol.10, Nº1, 1990
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

La justificación por la fe como afirmación de la vida: relectura desde América latina

Elsa Tamez

Esta investigación ha significado para mí más que un ejercicio intelectual. Ha sido una lucha existencial por saber si la doctrina de la justificación por la fe tiene algo que decir a un continente donde una gran parte de la población ha sido condenada a perecer gratuitamente en la miseria e insignificancia, justamente por falta de méritos. Deseaba saber si la justificación era pertinente para un continente en el cual muchos luchan contra un mecanismo mortífero legitimado por leyes que conducen a la esclavitud y a la muerte gratuita por la exclusión económica, social y cultural.

Partiendo de la situación de "los condenados de la tierra" comencé a interrogar esta doctrina tan preciada para los protestantes de Europa y Estados Unidos, y tan importante para nosotros los protestantes de América Latina, que la hemos heredado como parte de nuestra confesión.

Al leer los informes internacionales de derechos humanos que cuentan precisamente los muertos, torturados y desaparecidos, y al estudiar los informes de la CEPAL, muy pesimistas con respecto a las perspectivas futuras, y al leer igualmente, a lado de estos informes, los bellos discursos clásicos sobre la justificación por la fe, llegué a la siguiente constatación: cualquiera que opte por solidarizarse con los inocentes condenados debería dejar de lado esta doctrina o interrogarla de raíz, y esto a partir del hambre y la insignificancia, es decir, a partir de un rostro desfigurado por la desnutrición y la humillación. Pues a los ojos de los pobres, los términos "justificación del impío" o "perdón de pecados por gracia" podrían ser, en un contexto donde los efectos del pecado estructural son demasiado tangibles, sinónimo de injusticia de Dios.

Me decidí a luchar por una interpretación alejada de las trabas teológicas que empantanan la discusión sobre la doctrina o que conducen hacia una "gracia

La Dra. Elsa Tamez, graduada del Seminario Bíblico Latinoamericano en 1973 (B.T.) y 1979 (L.T.), es profesora de teología y Biblia en la institución desde 1979. Este artículo representa la defensa de su tesis doctoral en la Universidad de Lausanne, Suiza, enero de 1990.

barata". Opté por buscar la pulsación de Dios en un mundo de muerte, intentando descubrir un sentido nuevo y liberador para los pobres y discriminados, condenados a regatear su humanidad en una sociedad donde la dignidad es cosa que se compra.

En mi itinerario de abogada en favor de las víctimas, más que interrogar la tradición reformada, me acerqué a Pablo de Tarso. Decidí beber de la fuente siempre fresca de la Biblia, una actitud, por cierto, bien protestante.

Y fue así que Pablo me dio la clave de esta relectura teológica de la justificación que buscaba para nuestro hoy: la exclusión. Para él, todo el mundo podía, por la fe de Jesucristo, pertenecer al pueblo de Dios, pues con "la llegada de la fe", este privilegio no era solo destinado a quienes guardaban la ley mosaica.

Fue muy importante para mí constatar que la teología de la justificación, subrayada por la discusión teológica entre los judeo-cristianos y Pablo, se extendía a todas las dimensiones de la existencia humana. Para Pablo, "sujeto plural" que asume y sistematiza las diferentes voces de la época como judío, artesano y prisionero, y como testigo ocular del imperio romano donde el progreso económico, la civilización y la dignidad social eran extraños a los excluídos, no había más exclusión ni social, ni cultural, ni sexual en la lógica de la fe.

Ello me llevó a no reducir la justificación por la fe a una querella teológica de los primeros cristianos. ¿Por qué? Pues bien, porque no pude más leer la carta a los romanos sin ver los miles de esclavos inocentes crucificados por los oficiales romanos. Me fue imposible leer dicha carta sin pensar en los vagabundos pobres de las ciudades del imperio que esperaban la repartición del trigo o donativos de los nobles. No fui capaz de reflexionar sobre la teología paulina sin escuchar frente a mí a alquien que ha sufrido injustamente la prisión y que espera el veredicto de muerte, juzgado por un sistema de leyes discriminatorias.

Pablo, su vida y sus cartas, y mi experiencia de mujer latinoamericana, me condujeron a repensar en el Crucificado, el inocente condenado a muerte, Jesús de Nazaret. Pero, sobre todo, Pablo me hizo percibir el significado del veredicto efectivo de Dios: la resurrección del condenado a muerte, haciendo de Jesucristo el primer resucitado de una multitud.

Es así que la justicia de Dios no podía quedar callada frente a la injusticia socio-económica de la época. La justificación por gracia no podía más mostrarse ajena a la justicia legal pero injusta, de la autoridades romanas y judías. ¡Vida para todos! era la sentencia de Dios, no solamente para aquellos que habían sido elegidos como su pueblo, ni aquellos que poseían privilegios por méritos económicos, culturales o sociales. ¡Vida para todos! porque, en la fe, no había más acepción de pueblos, personas, razas, sexos.

Frente a la incapacidad humana de realizar la justicia en una sociedad pervertida donde, según Pablo, no había un justo capaz de hacer la justicia, es Dios quien justifica. Dios hace y declara justos a hombres y mujeres para que ellos puedan transformar el mundo impío que les arrastra hacia la muerte. Todos aquellos que acogen el don de la justicia de Dios en Jesucristo tienen el coraje de creer en aquél que resucita a los muertos. Ellos son quienes apuestan a la sobreabundancia de la gracia frente a la abundancia del pecado.

La justificación por la fe, pensada a partir de los excluídos amenazados de muerte, no tiene nada que decir si ella se comprende de manera genérica, abstracta e individual. La justicia de Dios, siempre escatológica, se revela en la historia allá donde la muerte acecha a los hambrientos y los que son catalogados como insignificantes por la sociedad. Pues así como el pecado muestra las heridas mortales, el evento de la justificación muestra la cicatrización de esas heridas y hace brotar la vida fecunda.

El grito del excluído por exelencia, el Crucificado — ¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado? — y el grito del Dios Creador — ¡Vida y justicia para todos! — se aunan en la historia. Jesucristo es la justicia del Dios encarnado. El nos conduce a aquél que justifica y que llama las cosas a la existencia. El es la causa de nuestra justificación gratuita. Porque es por su fe que somos justificados y no por nuestros méritos.

Una lectura teológica de la justificación en un contexto donde los pobres y discriminados son amenazados en su existencia exige que el acento sea puesto en la gracia de Dios que eleva al excluído a la dignidad de hijo o hija de Dios. Antes, pues, de hablar de "reconciliación con el pecador" ella habla de la solidaridd de Dios con el excluído.

La reconciliación de Dios con el pecador no es más que un aspecto de la justificación por gracia. Tratarla como si abarcara todo el signifcado de la justificación sería reflexionar a partir de Caín el asesino, olvidando el clamor de la sangre de su hermano Abel, la víctima.

La raíz de la justificación es la solidaridad del Dios trino con los amenazados de muerte. Se trata de una *solidaridad entre amigos* que va hasta el padecimiento de la cruz. Solidaridad de un "compañero", "compañera" por su Espíritu, en medio de una vida cotidiana plena de amenazas e incertidumbres, de contradicciones y tentaciones, de deseos y esperanzas. *Se trata de una solidaridad entre hermanos y hermanas* que viene por el don de la filiacion. Los seres humanos no se matan más entre sí porque, en Jesucristo, han llegado a ser hermanos y hermanas que confían y son fieles a un mismo padre y amigo de todos. Pero la solidaridad de Dios no se agota en el dolor ni en la amistad fraternal. El excluído cree también

en la solidaridad del Creador todo poderoso que vence la muerte y manifiesta su señorío frente a los ídolos que matan.

Se es justificado por la fe. La imagen de Dios se manifiesta en el excluído porque creyó. Al gritar la injusticia él ha escuchado el mismo grito de Dios escondido en su contrario. El excluído ha creido porque ha sido escuchado por Dios. El ha oído el veredicto de la resurrección. Ha creído y ha sido justificado por la fe en lo imposible. Ya no se regatea más el derecho divino de ser una persona digna. Ya no se necesitan méritos para ser reconocido como tal. Se defiende el derecho a la vida pues es un regalo de Dios.

Más aún, puesto que es por la fe y no por la ley que se es justificado, el excluído humillado toma conciencia de su ser en tanto que sujeto histórico. El no es más objeto ni de la ley ni de un sistema que le reduce a la esclavitud. Al ser justificado por la fe de Jesucristo y por la fe en aquél "que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean" (Ro. 4.17), el excluído entra, con poder, como un hijo de Dios, en la lógica de la fe, en la cual el criterio fundamental es el derecho de todos a una vida digna.

El evento de la justificación es, pues, el despliegue histórico de la justicia de Dios revelada desde la eternidad en Jesucristo. Creer en lo imposible — resurrección de los muertos — pero siempre posible para Dios, es un camino de la fe que da fuerza al justificado para luchar por la vida y transgredir toda ley que legitima la muerte.

Todos, los excluídos y aquellos que practican la exclusión, han tenido y tienen la oportunidad de ser justificados por Dios para fecundar una vida justa y digna. Pues la sentencia de Dios es contra toda condenación, incluso contra su propio juicio justo que es la muerte para los asesinos y la justicia para los asesinados. Los pecados no son tomados en cuenta porque el deseo primoridal de Dios es el de forjar una humanidad nueva, comunidad sin pobres ni insignificantes. Todos, en este nuevo eón inaugurado por Jesucristo, el segundo Adam, son llamados a la solidaridad en tanto que hermanos y hermanas, hijos e hijas del Padre de Jesucristo, el hermano de todos.

Pero los hijos de Dios que viven en la nueva lógica del Espíritu no olvidan su pasado de víctimas ni la potencialidad que se tiene siempre, como humano, de someter al otro a la exclusión. El hecho de que Dios nos acoje como sus hijos e hijas depende solamente de su solidaridad misericordiosa y no de la santidad del ser humano. La muerte del Crucificado recuerda siempre la crueldad del pecado mortífero, y la presencia del Espíritu en el justificado se torna una interpelación crítica permanente. La justificación por la fe, como despliegue histórico de la justicia de Dios hoy es, entonces, una buena nueva para todos "los condenados de la tierra".

Vida y Pensamiento. Vol. 10, N° 1, 1990
San José, Costa Rica: Seminario BíblicoLatinaomericano

¿Teología anabautista de la liberación o liberación de la teología anabautista?

Washington Brun

Una mañana nos regalaron un conejo de Indias. Llegó a casa enjaulado. Al mediodía, le abrí la puerta de la jaula. Volví a casa al anochecer y lo encontré tal como lo había dejado; jaula adentro, pegado a los barrotes, temblando del susto de la libertad.

Eduardo Galeano

Quienes compartimos una profunda convicción anabautista y a la vez una apasionada preocupación por América Latina, le damos gracias a Dios por el "soplo liberador" que desde hace tres décadas circula en la teología y la pastoral latinoamericanas. Al enriquecer la reflexión y la autocrítica de nuestra herencia teológica, el paradigma de la liberación nos "abrió las puertas de la jaula" del ostracismo denominacional. Tanto que no resulta extraño hablar de "una teología anabautista de la liberación".

Pero, con el correr de los años, vuelvo a encontrarme con antiguos hermanos y hermanas que todavía están como los dejé: "jaula adentro, pegados a los barrotes, temblando del susto de la. libertad". Estos hermanos han guardado silencio o suavizado la radicalidad liberadora del anabautismo en muchos casos por un infundado temor a la liberación, y en otros por un inconcebible interés ideológico de anti-liberación. Estas actitudes han causado incomprensión y menosprecio en algunos ámbitos populares de Latinoamérica que los ven a los anabautistas contemporáneos como ineficaces e incluso reaccionarios. Por eso es importante señalar algunas causas que posibilitan la "liberación de la teología anabautista".

Washington (Tony) Brun ha sido pastor de la Iglesia Menonita del Uruguay por 10 años, además de profesor en el Centro de Estudios Bíblicos de su denominación, con especialidad en el área de anabautismo y América Latina. Actualmente es candidato a la licenciatura en teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano.

Dos intenciones nos guiarán en este artículo. Primero, demostrar que el tema de la liberación formaba parte de la reflexión y acción anabautistas del siglo XVI. Segundo, mencionar dos elementos que la tradición anabautista aporta a la teología contextualizada en la América Latina dependiente, pobre y oprimida.

1. Paralelos históricos entre la Reforma Radical del siglo XVI y Latinoamérica

1.1 Reforma Radical: explicación del concepto

Para hablar del movimiento anabautista del siglo XVI debemos ubicamos previamente en la Reforma Radical. Sabemos que hubo una reforma protestante y una contra-reforma católica. Pero cada vez más los historiadores contemporáneos están reconociendo la existencia de "una auténtica tercera fuerza", que llaman "la Reforma Radical" o "el ala izquierda del la Reforma".[1] Se gestó en el interior de los otros dos bloques, el catolicismo romano y el protestantismo clásico, pero por su radicalidad y empuje popular, poco a poco, se constituyó en una fuerza que sacudió al mundo de aquellos días. Por practicar una vida radicalmente distinta, no sólo cuestionó y desenmascaró algunos valores considerados como absolutos, sino que fue movilizando y organizando a los pobres subyugados por la pobreza.

Los radicales del siglo XVI iban más allá de la Reforma oficial en cuanto a la profundidad y rapidez de los cambios que deseaban. De aquí el doble sentido de la palabra "radical", que designa a la vez el deseo de extirpar el mal hasta sus raíces y de restaurar la iglesia desde las raíces encontradas en Jesús y la comunidad apostólica.[2]

En muchos aspectos la Reforma Radical fue una confluencia de lo nuevo y lo viejo. Muchos de sus rasgos característicos — como la negativa a ver la Biblia como una alianza en dos entregas, la poca importancia que concedía al pecado original, el anhelo de santificarse expresado en nuevas obras de justicia, el énfasis en cultivar una espiritualidad popular, su activa proclamación misionera — hacen de la Reforma Radical un movimiento emparentado con el catolicismo evangélico que existía en los últimos tiempos de la edad Media. Esto sería lo viejo.

Por otra parte, la Reforma Radical en otros rasgos está emparentada con los protestantes. Por ejemplo, en el repudio del papado y la sucesión apostólica de los obispos, la negativa a conceder autoridad a la tradición y los concilios, la afirmación de que los pastores podían ser personas casadas, la exaltación de los principios de la libertad del ser humano y el sacerdocio de todos los creyentes.[3] Esto sería lo nuevo, o sea, su parentezco con el protestantismo. Una vez reconocido esto, sin embargo, tenemos que ir más allá.

Al observar la primera mitad del siglo XVI, nos preguntamos por qué, entonces, los radicales fueron objeto de proscripción oficial. ¿Por qué fueron perseguidos, torturados y martirizados por parte de católicos y protestantes?

Por inferencia sociológica, concluímos que había diferencias de fondo. A modo de ejemplo mencionemos dos:

a. El arraigo popular que desde sus inicios tuvo la Reforma Radical. Las reivindicaciones socio-económicas y laborales, el anhelo libertador, e inclusive, la lucha violenta y no-violenta del pueblo, les dieron a algunos movimientos radicales la sensación de ser un bloque social revolucionario.

b. Algunos líderes de los movimientos de la Reforma Radical junto con su organización popular, se pusieron a vivir un estilo de vida diferente al establecido en el sistema. Compartían los bienes, las decisiones y el trabajo, en pequeñas pero notables comunidades. Procuraban establecer un modelo social en el que no hubiera quienes tuvieran demasiado y quienes no tuvieran suficiente. Obviamente, este modelo no podía permanecer sin problemas en una sociedad que comenzaba a moverse del feudalismo al precapitalismo.

Hoy en nuestra América Latina el anhelo de liberación del pueblo, lejos de diferenciarnos, nos va uniendo. De modo que nos sentimos solidarios con los hermanos de cualquier senda religiosa que sufren incomprensión y persecución dentro y fuera de su propia denominación. A la vez, las comunidades eclesiales de base en América Latina viven un proyecto social renovador. En éste buscan rescatar no sólo valores cristianos, sino también aquellos plenamente humanos y comunitarios de nuestros ancestros indígenas.

La Reforma Radical fue un movimiento que se manifestó en tres tendencias principales no muy vinculadas al comienzo: el anabautismo, el espiritualismo y el racionalismo evangélico.

Para nuestras reflexiones, nos limitaremos a la tendencia de los anabautistas dentro de la primera mitad del siglo XVI. Este fue un grupo mayoritario dentro de la Reforma Radical. El movimiento anabautista tuvo gran variedad de prácticas, lo que hace difícil interpretar sus aportes. No fue un movimiento homogéneo ni estático en su pensar y actuar. No obstante, sus tendencias manifiestan rasgos comunes, como algunas líneas temáticas, la teología y las prácticas eclesiales.

El movimiento teológico de la liberación en América Latina, tampoco es homogéneo ni estático, puesto que nace de la praxis eclesial. Sin embargo, también

posee particularidades que le dan un carácter singular. Apreciamos paralelos generales entre la época en que surge la teología de la Reforma Radical y la de Latinoamérica hoy. Ambas épocas están marcadas por el clamor popular por la liberación integral. Teología contextualizada y liberadora sólo es aquella que inicia su reflexión a partir de este clamor popular.

1.2 Paralelos históricos entre el siglo XVI y América Latina hoy

En muchos sentidos el pueblo latinoamericano ha vivido y está viviendo una historia parecida a la de la época de los primeros anabautistas. Una observación detenida de la sufriente situación histórica de América Latina puede ayudarnos a leer algunos aspectos del siglo XVI y llevarnos a encontrar algunos paralelos históricos con el anabautismo.

1.2.1 Situación socio-económica

A comienzos del siglo XVI, el sistema socio-económico del feudalismo (oligárquico y latifundista) estaba cediendo paso a una sociedad urbana creciente con una economía pre-capitalista, o "capitalista comercial", basada en los intercambios monetarios.

¿Cuál era la situación del pueblo en esta transición socio-económica y política? Según Walter Klaassen, a principios del siglo XVI el 90% de la población — el pueblo común — trabajaba como campesinos y peones ocasionales. Al emigrar a las ciudades se establecían como obreros desocupados (clase en formación incipiente). Algunos pocos se estabilizaban como pequeños artesanos. En términos modernos, podemos hablar de un 90% de pobres en mayor o menor grado. El 10% de la población lo constituía la nobleza feudal y, en las ciudades, la alta burguesía naciente.

En América Latina nos encontramos con un 80% de la población que, en mayor o menor grado, vive en condiciones de pobreza. Prácticamente la mitad de este sector pobre (el 40%) son campesinos; 15% son obreros y 25% son desempleados, subempleados y miserables. Un 15% de la población que constituye una "clase media" restringida y en vías de desaparición. (En las entradas de las crecientes "villas miseria" alrededor de Buenos Aires, se aprecian carteles del humor popular: "Bienvenida, Clase Media".) Finalmente, una clase rica (media alta y alta) sumamente reducida, alcanza aproximadamente el 5%.[4]

1.2.2 Situación política

En el siglo XVI, chocan por un lado, los intereses económicos y sociales de la clase terrateniente (incluída la Iglesia Católica) y los intereses socieconómicos de la burguesía (incluído el nuevo protestantismo oficial). Por otro lado, el

campesinado y los incipientes obreros, como clase explotada (entre los cuales se gesta la conciencia anabautista), antagoniza con los terratenientes y burgueses. En medio de estos intereses opuestos surgen las insurrecciones campesinas y crece la oposición ideológica y político-militar de las clases poderosas.

Frente a este cuadro conflictivo, ¿cómo puede hoy llamarse teología anabautista a aquella que no reflexiona en la explotación de los pobres y no lucha a favor de su liberación, o, a la que lo hace pero sólo con fines proselitistas?

En América Latina la conciencia de insurrección y liberación social campea en el pueblo oprimido desde la invasión y conquista españolas. Obreros y campesinos latinoamericanos llevan a la práctica con gran organización y combatividad esta conciencia insurreccional. En nuestros días en América Latina existe también una represión político-militar llevada adelante por las clases en el poder.

Los testimonios de la martirología latinoamericana se asemejan a los del siglo XVI, tanto en la violencia física sufrida por las víctimas, como en la justificación ideológica dada por los verdugos.

1.2.3 Situación religiosa

En los primeros años del siglo XVI, y particularmente en Alemania, surge un anticlericalismo muy marcado entre el campesinado y la clase pre-obrera de las ciudades. Este anticlericalismo se alimenta de dos fuentes: primero, la desilusión popular de la oficilía religiosa; y segundo, la eclesiología comunitaria que se aprecia en el Nuevo Testamento.

En América Latina, a pesar de la derechización dada en los últimos años en instituciones tanto católicas como protestantes, también se palpa entre el pueblo creyente y militante un anticlericalismo y un cierto escepticismo hacia la jerarquía. Sin embargo, es notable que en ambos casos esta "jerarcofobia" no significa una pérdida de la religiosidad.

También en ambos momentos históricos se da un redescubrimiento de la Biblia a nivel popular en reuniones de base. Esta nueva lectura de las Escrituras la hacen los grupos populares desde la perspectiva de la opresión económica y social que sufren, ayudados por teólogos que han optado por trabajar con los oprimidos.

2. Aportes de la tradición anabautista

Nos referimos aquí a aquellos elementos con que los anabautistas del siglo XVI contribuyeron a nuestra tarea teológica contextualizada en América Latina. Aunque los citados aquí no son los únicos, la elección de éstos en particular se debe a dos criterios: primero, porque confirman nuestros "andares" teológicos

de la liberación; y segundo, porque revelan el interés anabautista en la liberación como un proceso hacia la libertad mayor del Reino.

2.1 Una teología profética y política

No se trata de una teología sistemática, pensada a priori desde la comodidad del aula o escritorio. Tampoco es una reflexión hecha desde la seguridad del poder. Por el contrario, esta teología surge de sermones, cartas y folletos nacidos simultáneamente con el sufrimiento o inmediatamente después, para alentar la fe de las comunidades que sufren o que tratan de defender su posición. Una rápida lectura de estos textos nos permite asegurar la existencia de una vertiente profética y política en la teología anabautista.

2.1.1 La vertiente profética

En general, los anabautistas cuestionaron el abuso del poder. Ejercieron una dura crítica profética contra las distintas expresiones del poder cuando éstas se absolutizaban violentaban a los pobres. No se trata de una tajante visión negativa del poder como muchos menonitas pretenden hoy. El mismo Menno Simons concebía al ejercicio del poder político en términos de servicio:

> Por eso, queridos señores, tengan cuidado ... su tarea consiste en cumplir justicia entre un hombre y un vecino, liberar al oprimido de las manos del opresor. Menno Simons, 1539.[5]

No se pretende un gobierno asistencialista al estilo de las nuevas "democracias" latinoamericanas. Más bien, se refiere a una tarea de gobierno en pro de la liberación de los oprimidos.

Veamos algunos textos donde se critica el abuso del poder, particularmente tres plataformas verdaderamente antipopulares, que todavía están presentes dentro y fuera de la Iglesia.

a) Contra el poder como forma de manipulación y legitimación: el conocimiento

Para los anabautistas la verdad se encontraba en la vida, no en el razonamiento abstracto, aunque no rechazaban la teología ni el valor de la reflexión y la enseñanza. Tampoco rechazaban la importancia del conocimiento humano, como equivocadamente piensan muchos menonitas en la actualidad. Su crítica se dirigía hacia el saber como una forma de distanciamiento y de legitimación del control sobre otros.

Debido a la simbiosis constantiniana del siglo XVI, las críticas más duras se dirigían mayormente hacia los líderes religiosos y los teólogos católicos y protestantes:

> Que no predican el evangelio sino la palabra literal, queda demostrado por sus propios hechos, ya que impulsan y presionan a los hombres a escuchar sus enseñanzas por medio de los cepos, la mazmorra, la tortura, el exilio y la muerte.
> Peter Riedeman (1506-1556)

> ¡Oh, si el emperador y sus colaboradores fuesen cristianos ... cuánta sangre inocente sería entonces ahorrada! Mirad, todos vosotros, los que sois culpables de sangre inocente y os excusáis con el mandato del emperador, ¿dónde habéis leído ni una simple letra en toda la actividad de Cristo según la cual los hombres deben ser castigados a muerte por causa de su fe y ejecutados por la espada? Menno Simons.[6]

¡Una teología cuyo fruto era la masacre de los pobres no podía ser verdadera!

b) Contra el poder como forma de dominación: el mandar

> En muchas ocasiones los anabautistas le suplicaban al gobierno que ejerciera sus funciones de una manera justa. Cuando se daban cuenta de abusos, no tardaban en amenazar a esos gobiernos con la ira y el juicio de Dios.[7]

> ... Dios les ha dado la espada, que no la usen en derramar sangre inocente con persecución, encarcelamiento, ahorcamiento o la hoguera ... la sangre derramada de esos mártires clamará en contra de ellos, asesinos y derramadores de sangre. No les ayudará decir que les obligaron hacerlo, pues sus patrones (superiores) lo pidieron. Baltasar Hubmaier (1526)

Bien puede ser esta una crítica contemporánea contra la tortura, las desapariciones, etc. Para Hubmaier, un oficial del gobierno o soldado no puede escudarse detrás de las "órdenes de mi superior" o la "ley de obediencia debida", o la "disciplina castrense". Si le mandan hacer algo injusto, tiene que desobedecer.

> Dondequiera que un gobierno pretenda tomar la conciencia y controlar la fe del hombre, allí roba lo que le pertenece a Dios. Por lo tanto, en tal caso uno no debe obedecer.
> Peter Riedeman (1542)

Estos textos son expresiones de las comunidades anabautistas que apuntan no tanto a la objeción de conciencia del individuo, como más bien a una resistencia colectiva del pueblo ante un poder represor. Basados en esta visión anabautista, tenemos que decir que las voces que propugnan por un sometimiento incondicional

a las autoridades no sólo son dramáticamente ingenuas, sino tristemente cómplices con el abuso violento del poder.

c) Contra el poder como forma de explotación económica: el tener

La crítica profética anabautista no descuidaba la explotación de los campesinos y obreros. Este era quizás el problema social más gravoso que motivó los cambios y revueltas del siglo XVI.

> ¡Ay reyes y soberanos de esa tierra! Encotramos en sus casas y cortes nada más que pompa y vestido ostentoso, temeridad y arrogancia de corazón, avaricia inagotable, odio y envidia, difamación, traición, seducción ... puñaladas y violencia. Ustedes no se ponen a pensar ni una vez, pues el lastimoso gemido y la miseria de los pobres no llega a sus oídos. Encontramos en sus casas el sudor de los pobres y la sangre de los inocentes en sus manos... Menno Simons (1539)

La violencia económica del "tener" queda identificada como las relàciones de expoliación de la clase dominante con los pobres.

> Aún sólo esto es incorrecto: cuando un rico compra un producto y lo vuelve a vender como lo compró, obtiene ganancia, sube así el precio del producto para el pobre, y le quita el pan de la boca y contribuye a que sea siervo del rico ... Sin embargo, dicen: Pero los pobres se benefician también, ya que el producto pasa de una mano a otra! Usan la pobreza como pretexto, siempre buscan primero su ganancia y piensan en los pobres solamente como aquellos que a veces tienen una moneda en su bolsillo. P. Riedeman (1542)

Los anabautistas comprendían que las asimetrías ricos-pobres, pompa-gemido y miseria, etc., no eran fruto del destino ni del designio divino. La crítica profética de la teología anabautista se dirigía a todo un sistema de dominación articulado por los siguientes elementos:

a) el abuso del poder ideológico: monopolio del conocimiento
b) el abuso del poder político: monopolio del uso de la fuerza
c) el abuso del poder económico: concentración y monopolio de los recursos y de la producción[8]

2.1.2 La vertiente política

John H. Yoder dice: "Los anabautistas preconizaban un nuevo estilo de responsabilidad política, buscando limitar por medios democráticos el poder absoluto

del príncipe".[9] Es decir, había entre los anabautistas una autocomprensión de la responsabilidad política, y en particular, una tarea teológica y pastoral dirigida políticamente a fortalecer el poder popular ante el absolutismo del príncipe.

Del análisis global de los textos teológicos descubrimos que los anabautistas tuvieron conciencia de la importancia de participar en la política y muchos de ellos se comprometieron en el quehacer político. Sin embargo, algunas tendencias conservadoras y hasta reaccionarias dentro del menonitismo contemporáneo han concluído que los anabautistas eran neutrales y apolíticos. Pero solamente una posición ideológica ingenua puede sacar tal conclusión, pues sabemos que en este terreno no se puede ser neutral.

Por otra parte, tendencias progresistas fuera del ámbito menonita, consideran ineficaz la corriente política del anabautismo a la hora de desarrollar un proyecto socio-político. Una lectura detenida de los textos en su conflictivo y trágico contexto, nos señala dos cosas. Primero, al parecer el móvil prioritario de los anabautistas no era triunfar en la política o acceder al poder, sino ser fieles a Jesús y su Reinado. Segundo, la atroz persecución y la matanza, pronto los condujo al exilio, y en éste a establecer formas de micro-socialismo y comunidades de bienes, pero un tanto distanciadas de los problemas políticos.

Sin embargo, es innegable que el anabautismo fue también un movimiento socio-político.

a) En cuanto a la obediencia al gobierno

Mucho de lo mencionado anteriormente en cuanto a la corriente profética de los anabautistas también se aplicará aquí, ya que engloba aspectos políticos. En general, consideraban al gobierno como instituído por Dios y con la función de beneficiar a los buenos y castigar a los malos. Por eso, abogaban por la obediencia. A la vez, todos concordaban en que Dios tiene más autoridad que cualquier gobierno. En caso de conflicto, obedecer a Dios es lo prioritario.

Cuando los estados absolutistas del siglo XVI reclamaban, bajo juramento, el apoyo popular, la participación armada "contra los paganos", etc., la negativa anabautista a obedecer fue interpretada como subversión. Las crónicas sobre los procesos judiciales a que fueron sometidos los anabautistas registran acusaciones esencialmente políticas.[10] La expresión acusatoria, "hereje o archihereje" no tenía solamente una connotación religiosa como en nuestros seculares días, sino también socio-política. El anabautista Baltasar Hubmaier



escribía en 1527: "Hoy en día mucha gente es acusada de herejía y revolución, sin que sean herejes o haya rebeldía en sus corazones."[11]

b) En cuanto a la participación en la política

A pesar de la gran variedad en los escritos anabautistas, la historiografía menonita clásica ha identificado una sola postura en cuanto a la participación en la política: los anabautistas eran apolíticos y por lo tanto rechazaban la participación en política. Pero esta opinión tajante, evidentemente influenciada por el pietismo fundamentalista de los siglos XVIII y XIX, comete dos errores elementales. Primero, confunde participación en política con participación en el aparato del gobierno. Con esto caen en el estereotipo de concebir y reducir lo político a la mera acción del funcionario. Segundo, los historiadores olvidan que los gobiernos del siglo XVI en los cuales la mayoría anabautista rechazaba participar eran gobiernos absolutistas y opresores del pueblo. Estas dos premisas son importantes a la hora de analizar la reflexión y el compromiso político de los anabautistas.

Dentro de la gran variedad anabautista podemos definir, a grosso modo, dos posturas. Si tenemos en cuenta las dos premisas anteriores, vemos que estas posturas no se excluyen; más bien se complementan dialécticamente.

Los que rechazaban tajantemente cualquier participación en el gobierno

En aquella época, un anabautista que ocupara un puesto de gobierno pronto se vería obligado a oprimir a sus propios hermanos y hermanas en la fe. No se trataba de una concepción esencialmente negativa de la política, válida y normativa para todos los tiempos. Más bien, fue un rechazo a participar en la política de un gobierno represor como el único que ellos conocían.

Los que admitían la participación en el gobierno

Baltasar Hubmaier fue quizás uno de los más optimistas en cuanto a la participación en el gobierno. No solo admitió tal participación, sino que incluso la consideraba un deber del cristiano. También apoyó el uso de la fuerza como recurso defensivo de los pobres. En 1524, cuando estaba al frente de la congregación de Waldshut, agrupó solidariamente la ciudad, como un espacio de operaciones para un sector de la lucha campesina. En 1526, ahora como pastor en Nicolsburg, organizó esta ciudad como refugio para los perseguidos y exiliados campesinos y anabautistas. Algunos de sus escritos nos presentan su posición: "Hasta un ciego puede ver que un cristiano puede en buena conciencia, ser juez y un miembro del gobierno para juzgar y decidir asuntos temporales... Pues, de qué vale la ley, las cortes y un juez si no obligan a castigar

a los malos? De qué vale un zapato si uno no se atreve a ponérselo? El juez puede y debe ser un cristiano ..." (*Sobre la espada*, 1527)

Vale notar que en *Sobre la espada*, donde se defiende la participación del cristiano en un gobierno, se refiere a la actividad judicial ("un juez y miembro para juzgar..."). En aquella época, el término "espada" designaba la actividad coercitiva de los magistrados y su acción punitiva en la sociedad civil.

Del pensamiento de Hubmaier apreciamos un cierto optimismo acerca del buen uso de la legislación. Este buen uso de la actividad judicial (Dt. 1) significa para Hubmaier no ejercer con prejuicios ni con parcialidad, defender a los inocentes, no admitir testimonios falsos (en aquella época como en los tiempos bíblicos, los poderosos "compraban" testigos falsos contra los pobres), no temer a las amenazas, oirlos a todos, etc.[12] En las palabras de Hubmaier, también apreciamos un realismo político sin perder la estirpe profética: "Un cristiano puede y debe ser un juez, e igualmente puede ser un protector con la mano de justicia y un castigador de los malos".

En un mundo de pecado, también hay que establecer tribunales de justicia. Los más utópicos tendrán que admitir que no es frecuente convertir a los asesinos brindándoles la yugular. Pero también los más realistas tendrán que reconocer que hay días en que la colina reclama otra cruz.

La denuncia profética y la crítica no-conformista se mantiene en ambas posturas políticas. Una actitud vigilante nos indica la importancia de mantener siempre la autocrítica y la liberación en el interior de la liberación. En caso de que hubiera fundamento histórico para que los menonitas de hoy cuestionen la participación de los cristianos en el gobierno, no la hay para callar frente a las injusticias y los atropellos por parte de las autoridades. El pretendido apoliticismo de hoy no encuentra base en la teología anabautista del siglo XVI.

Los textos que escogimos optan por luchar a favor del oprimido en contra del opresor; condenan el despilfarro de los bienes y denuncian que la riqueza de unos pocos es producto de la espantosa miseria de muchos. Otros que no citamos expresamente advierten sobre la tortura, la persecución y el exilio, la intolerancia y las sutiles violaciones de los derechos humanos.

El compromiso político de los anabautistas ilumina y confirma el compromiso asumido hoy, por muchos cristianos junto al pueblo creyente y pobre de América Latina. Fue aquél el compromiso asumido por las bases populares de aquella sociedad. Los teólogos "bajaron" y pusieron sus habilidades intelectuales al servicio solidario del pueblo pobre y perseguido: los pastores orientaron su vocación al servicio de los afligidos y confundidos.

Finalmente, en una época de dura represión, el afirmar las relaciones fraternales y desarrollar una pastoral de consolación, era una acción auténticamente evangélica, y también una acción política de resistencia colectiva.

2.2 Una teología desde la pastoral

En el punto anterior concluimos que la teología anabautista no era apolítica. Ahora afirmamos que fue no académica. Es decir, fue una teología más pastoral que teológica, y esto por dos razones. Primero, porque sencillamente surgía de la praxis pastoral en las comunidades. Segundo, porque la reflexión estaba siempre en función de la necesidad pastoral de las comunidades.

En el siglo XVI, el corolario de una teología profética y un compromiso político anti-imperialista era la persecución, la pérdida de bienes, el exilio, la tortura y la muerte. El sufrimiento y la angustia exigieron de la teología un enfoque pastoral, y al mismo tiempo exigieron de la pastoral una reflexión más profunda.

Describiendo a sus hermanos y hermanas, Menno Simons dijo:

> ... son calumniados por todos especialmente por los predicadores. Son escarnecidos, violados, y en algunos lugares eliminados sin piedad ni compasión como proceden los hombres con los malvados y perversos. Son entregados a las aves del cielo, amarrados a ruedas y estacas. Es tal la situación que algunos de nosotros, y no pocos, tenemos que andar errabundos, desnudos y despojados en tierras extranjeras con nuestras débiles esposas e hijitos, privados de patria, de nuestra herencia y del fruto de nuestro esforzado trabajo, y hasta la misma vida. Son pisoteados, odiados, calumniados y abusados, traicionados y entregados a muerte, enviados a las galeras, torturados, golpeados, sometidos a espada, hambre y sed. Además, necesidad, penurias, sufrimientos, desdichas, tristezas, lágrimas, prisión y cadenas tienen que ser su parte y su porción aquí sobre la tierra.[13]

Letrados e iletrados se veían confrontados a la dura realidad de un indecible dolor. La preocupación mayor no era el sufrimiento propio sino el sufrimiento colectivo de la hermandad, y por tanto la pastoral no se limitaba al pastor sino que la ejercía toda la fraternidad. En esta corriente pastoral de la teología anabautista, sobresalía la reflexión de consolación, inspirada en la fidelidad de la comunidad.

De los escritos pastorales de Menno Simons podemos inferir que sus comunidades estaban preocupadas por esta pregunta: ¿por qué los malvados

prosperan y por qué los justos tienen que sufrir tanto? Se sentían maldecidos, odiados por Dios y al ver la prosperidad de sus perseguidores, este sentimiento de la ausencia de Dios era más real.[14]

En este momento de la historia anabautista, los escritos teológicos surgían de la clandestinidad y con la urgencia por el apremio de la muerte. No había tiempo, medios, ni voluntad para sistematizar una teología pastoral. Como dice Leonardo Boff: "Si alguien se ve cercado de cocodrilos, le es muy difícil acordarse que su tarea era vaciar el lago".[15] Sin embargo, los teólogos dieron forma a dos de las expresiones de teología pastoral popular que se daba entre las comunidades perseguidas. Estas son los cánticos de consolación y los relatos martiriales.

2.2.1 La poesía y los cánticos de consolación

Es importante notar que la poesía fue uno de los primeros escritos desde donde se teologizaba pastoralmente el sentido del sufrimiento. "En una época en la que ni los impresos ni el hábitode leer eran muy comunes, los cánticos constituían medios de formación y comunicación muy importantes."[16]

Con una rima y un ritmo popular, los cánticos expresaban el aliento, la alabanza, las historias de mártires, etc. En los salmos, los lamentos de Jeremías y algunos escritos apocalípticos (IV Esdras, Apocalipsis de Juan) encontraron no sólo inspiración espiritual sino también un modelo teológico-pastoral con el cual expresaban su fe "crucificada" en el Crucificado.

2.2.2 La martirología

Ya en la época de la segunda generación anabautista (1562), había una recopilación de datos sobre la muerte de una serie de anabautistas. Los relatos incluyen cartas, procesos, interrogatorios, testimonios, himnos, credos, etc., donde se refleja la firmeza y convicción de los prisioneros.

Esta martirología anabautista se llamó originalmente (1562) "La ofrenda al Señor". Luego de una nueva edición de más de cuatrocientas páginas, en 1660, se le dio el título que lleva hasta hoy, "El espejo de los mártires". Por algún tiempo este documento inspiró la lealtad de las nuevas generaciones. Es un ejemplo de la creatividad que requiere una teología que surge de la pastoral.

Estos dos géneros usados para la teología pastoral buscaban un mismo fin: rememorar a los hermanos y hermanas ejecutados, torturados, desterrados. El recordar a los mártires no les inspiraba pena o lástima sino más bien respeto, admiración y una gran consolación. "La autoconciencia del movimiento fue surgiendo no en torno a la personalidad de poderosos y eruditos, sino por la inspiración que producía el recuerdo de sus dirigentes desaparecidos."[17]

Que la confianza resurge a partir del acto de recordar es un hecho experimentado en la familia humana. Constatamos hoy en América Latina que recuperar la memoria histórica, iluminada por la vida de los mártires, produce una gran animación en las comunidades populares. Un hermoso poema de un preso político uruguayo durante la dictadura militar en ese país nos ilustra esto.

La memoria desdeñará
al neutral indiferente.
- Dante no les daba ni el derechoal infierno -
Mas de tu corazón, hermano herido,
la memoria hará nacer
frondoso un pino.
En él se posará el pájaro matrero
y el amanecer será anunciado
con el clarín del trino.
Y si éste fuera mi último poema
insumiso y triste,
raído, pero entero,
tan sólo una palabra escribiría:
'COMPAÑERO'.

Mauricio Rosencof

En América Latina hemos aprendido en los tiempos de represión que para animar a las comunidades sufridas, no es suficiente la teología profética que sólo sabe gritar: ¡liberación, liberación!, cuando son otros los que están yendo al matadero.

Es necesario consolar, animar, acompañar y reorganizar la vida ante la cruel cautividad. Lo afirmamos una vez más, la pastoral es lo que le da un mayor sentido a la teología.

Conclusión

Hemos destacado dos aspectos de la tradición anabautista: la teología desde su corriente profético-política y la teología desde la pastoral. Al señalar estos elementos positivos que contribuyen al quehacer teológico latinoamericano, hemos dejado de lado todo el lastre de errores y tergiversaciones propios del movimiento anabautista. Sin embargo, este esbozo sobre la teología anabautista de la liberación, o la liberación de la teología anabautista procura:

a) *coherencia* con la tradición anabautista
b) *encarnación* en el presente latinoamericano
c) *apertura* hacia otras tradiciones teológicas que circulan en estas sufridas tierras.

El propósito es "indagar el sonido y la huella de los pasos multitudinarios que presienten nuestros andares de ahora".

NOTAS

1 George H. Williams, *La Reforma Radical* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983). Prefacio IX.

2 J. H. Yoder, *Textos escogidos de la Reforma Radical* (Buenos Aires: La Aurora, 1976), Notas a la Introducción General, p. 35, punto 5.

3 G. H. Williams, *op. cit.* pp. 3-4.

4 Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres* (Madrid: Paulinas, 1986), pp. 17-20.

5 Walter Klaassen, *Selecciones teológicas anabautistas* (Scottdale: Herald Press, 1985), p. 218.

6 J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 385. "El extracto más extenso trata del sentido del sufrimiento ("la cruz"): combina una apología frente a las justificaciones corrientes de la persecución religiosa, con una teología del martirio". (p. 246)

7 W. Klaassen, *op. cit.*, pp. 210.

8 Helio Gallardo, *Elementos de política en América Latina* (San José: DEI, 1986), p. 75.

9 J. H. Yoder, *op. cit.*, p. 45.

10 J. H. Yoder, *op. cit.*, pp. 172-176.

11 W. Klaassen, *op. cit.*, pp. 210-211.

12 *Ibid.*, pp. 210-211.

13 J. H. Yoder, *op. cit.*, pp. 366-379

14 *Ibid.*, p. 391. Menno Simons supone esta pregunta de parte de sus seguidores.

15 L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* (Ed. Paulinas, 1977), p.7.

16 J. H. Yoder, *op. cit.*, pp. 237-241.

17 *Ibid.*, p. 171.

Vida y Pensamiento Vol. 10, Nº 1, 1990
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Hacia una teología protestante de la liberación: aportes anglicanos

Juan L. Kater R.

Los comienzos

El anglicanismo se radicó en tierras latinoamericanas a través de la Iglesia Episcopal (de Estados Unidos) y la Iglesia de Inglaterra. Como muchas otras tradiciones religiosas que llegaron a América Latina durante el siglo XIX, su propósito fue apoyar a los ingleses y estadounidenses que venían a explotar los recursos naturales y comerciales del continente. Su presencia sostenía y justificaba ese proceso colonizador como parte de la misión de esparcir la "civilización anglosajona" por todo el mundo, y específicamente por América. Supuestamente, esa defensa ideológica se basaba en valores cristianos pero más bien se derivaba de la política imperante en la época. Los anglicanos limitaron su misión a la comunidad de habla inglesa y su organización dependía totalmente del norte: sus líderes, su teología y su liturgia. Aceptaban las prácticas y los prejuicios de las sociedades angloparlantes: el racismo, el colonialismo y el desprecio a los pueblos latinoamericanos y sus culturas.

Empero, el anglicanismo de América Latina ha entrado en una etapa nueva. Ahora sus miembros autóctonas buscan expresiones de fe y práctica basadas en la realidad que experimentan. En diálogo con cristianos comprometidos de otras tradiciones, se preguntan: ¿cómo podemos vivir como cristianos fieles en *estos* tiempos, en *este* continente y mientras esperamos las promesas del Reino de Dios? ¿Cómo superar los errores y prejuicios de las épocas pasadas y transformar el pasado en herramienta para construir la paz y luchar por la justicia? ¿Qué aportes ofrece la tradición anglicana para la construcción de una teología latinoamericana ecuménica y liberadora?

El Dr. Juan Kater es Oficial de educación de la Iglesia Episcopal, Diócesis de Panamá. Ha participado en la enseñanza de cursos de historia eclesiástica en el Seminario Bíblico.

Uno de los movimientos históricos que pareciera prometer mucho para los anglicanos que buscan una tradición útil, apareció en Inglaterra en el transcurso del siglo XIX. La irrupción del movimiento económico-social-político que se conoce como la revolución industrial, cambió la historia inglesa y de toda Europa.

Esta revolución trascendental de la historia europea tuvo sus primeras manifestaciones en los países del norte del continente, sobre todo en Inglaterra. En pocos años transformó el rostro de la sociedad inglesa. A pesar de los avances de la burguesía urbana hasta ese momento, al surgir esa transformación la gran mayoría de la población inglesa conformaba una sociedad rural. El modelo de la sociedad que imperaba, y era aceptado por la iglesia establecida, se basaba en un orden derivado de la sociedad medieval. Según la letra de un himno muy popular de la época:

> El rico en su palacio, el pobre a la puerta,
> Dios los hizo alto y bajo y ordenó su estado.[1]

La rápida industrialización sacudió ese modelo ordenado y jerárquico de la sociedad. Entre las voces más fuertes que criticaban los efectos dañinos sobre la tierra y la sociedad sobresalen las de teólogos, predicadores, activistas sociales y destacados líderes cristianos de la Iglesia de Inglaterra. El "socialismo cristiano", que apareció para luchar contra el sistema capitalista que dominó la sociedad inglesa durante el último siglo, llegó a ser una de las corrientes más creativas de la teología anglicana de la época moderna.

No se puede comprender ampliamente el "socialismo cristiano" sin considerar el aspecto nacionalista del anglicanismo. La Iglesia de Inglaterra nació de una reforma relacionada netamente con el surgimiento del nacionalismo inglés que afectó las relaciones entre el rey Enrique VIII y el papado, movimiento tanto político como religioso. Aunque los sucesos y personajes de la Reforma en Europa influyeron en la religión inglesa, el anglicanismo nació como "iglesia católica nacional", con el propósito de mantener la fe primitiva y purificarla de todos los elementos "extranjeros", es decir, las innovaciones romanas o papales. Este proceso de independencia se inició en el reinado de Enrique VIII y siguió su curso reformador durante los difíciles tiempos de su hijo Eduardo VI y su hija la reina Isabel. Fue Isabel quien trató de lograr una iglesia que fuera la expresión de la fe cristiana del pueblo inglés; es decir, su esperanza era que la *Iglesia* de Inglaterra fuera la *nación* inglesa unida como pueblo cristiano en su relación con Dios. Este sueño ha estado presente en toda la historia del anglicanismo, que es quizás la tradición cristiana que más ha aceptado y apoyado la dimensión positiva del nacionalismo. Está claro que tiene sus raíces en una imagen de la sociedad que se basa en la experiencia del sistema feudal. Hay que entender que el papel del monarca como "cabeza" (Enrique) o "gobernadora" (Isabel) se relaciona con esa visión medieval de la sociedad como unidad que depende de Dios para la definición de su identidad.

Pero esa visión medieval, casi mística, de la nación inglesa unida ante Dios nunca se hizo realidad. Las fuertes influencias de los reformadores europeos impidieron que

una iglesia que mantenía mucho de su herencia católica, y que insistía que el vínculo entre la monarquía y la iglesia fue establecido por Dios, mantuviera la lealtad de todos los elementos de una sociedad donde surgían nuevas agrupaciones deseosas de romper con los antiguos centros de poder. Los hechos del siglo XVII y la violenta lucha entre presbiterianos y episcopales acabaron con la visión de una iglesia realmente nacional, a pesar de las ambigüedades litúrgicas y teológicas con las cuales Isabel había tratado de crear espacio para todos. La Iglesia de Inglaterra salió de esa época claramente ligada con los poderes imperantes – es decir, con la monarquía y las instituciones aliadas con ella. Su clero era el producto de la clase dominante y no debe asustarnos el hecho de que tanto la práctica como la política de la Iglesia de Inglaterra durante el siglo XVIII estuvieran plenamente identificadas con los intereses de esa clase social. La liturgia, basada en un *Libro de oración común* que requería del lector cierta habilidad literaria, estaba ligada con un obispado, y muchas veces con un presbiterado, que tenía muy poco interés en los asuntos pastorales. Hubo poco espacio para los que no fueran de la aristocracia o la alta burguesía. Los esfuerzos de Juan Wesley por extender el ministerio de la iglesia a los pobres y marginados asustaron a los líderes eclesiales y resultaron en su salida de la Iglesia de Inglaterra y la fundación de la Iglesia Metodista. A finales del siglo XVIII se hizo el comentario: "no hay ningún poder terrestre que pueda salvar a la Iglesia de Inglaterra".

La iglesia y la brecha social

Un estudio del perfil religioso de una ciudad industrial del siglo XVIII[2] revela claramente la amplitud de la marginación. La costumbre de alquilar casi todos los asientos de los templos aseguraba que pocos miembros de las clases pobres pudiesen asistir al culto. En el año 1821 la población de la ciudad de Sheffield alcanzó unos 65,000 habitantes. Existían solo tres templos de la Iglesia de Inglaterra, los cuales contaban con menos de 300 asientos gratuitos.[3] Comenta el autor del estudio, E. R. Wickham: "está claro que las masas populares no se encontraban en la iglesia nacional, ni se esperaba que estuvieran allí".[4]

Entre las otras iglesias, la situación no era mucho mejor. Un estudio realizado en el año 1843 reveló que entre las clases obreras "ni una familia entre veinte tiene la costumbre de visitar la iglesia nacional u otra iglesia".[5] Según Wickham, "desde el surgimiento de las ciudades industriales, en el siglo XVIII y progresivamente durante el siglo XIX, las clases obreras, los peones, la clase artesana, como clase y como individuos, han vivido fuera de las iglesias".[6]

El movimiento evangélico dentro de la Iglesia de Inglaterra, con el cual están identificados los esfuerzos de los Wesley, empezó la concientización de los anglicanos en cuanto a sus fallas. Ese proceso de concientización continuaba y se profundizaba a través de otro movimiento que tuvo efectos enormes en el anglicanismo: el llamado "Movimiento de Oxford", que se inició en el año 1833. Un pequeño grupo de clérigos ligados con la Universidad de Oxford empezó a llamar a la Iglesia de Inglaterra a la

renovación de su misión como iglesia nacional. El punto de partida del movimiento fue un sermón predicado por el Revdo. Juan Keble, y que él tituló "La apostasía nacional". Keble advirtió que la Iglesia de Inglaterra había abandonado su papel como expresión religiosa de la nación inglesa y emitió un llamado para que retomara su misión. Para Keble y los otros partícipes del Movimiento de Oxford, la renovación de la iglesia dependía de su redescubrimiento de la unidad nacional y la dimensión espiritual de esa unidad. Esto implicaba una vida eclesial fuertemente sacramental y un retorno al sentido de la iglesia como alma de la nación, es decir, la visión de la iglesia medieval.

¿Qué significaba para ellos la "unidad nacional"? De ninguna manera quería decir la democracia, mucho menos la igualdad social. Al contrario, implicaba una estructura nacional puramente jerárquica pero unida. De Juan Pusey, uno de los principales voceros del Movimiento de Oxford, se dice que "representa los mejores ideales de la época pre-industrial – principios sociales cristianos sobre una base de desigualdad de status aceptada como justa por todas las clases".[7]

La imagen de la Iglesia de Inglaterra que apoyaba el Movimiento de Oxford estaba íntimamente relacionada con ese modelo medieval de la sociedad. Si la sociedad perfectamente ordenada y estructurada en forma piramidal representa el orden divino, entonces la jerarquía de la iglesia — obispos, presbíteros, diáconos, laicos — es el reflejo de ese orden. El Movimiento de Oxford quería "restaurar la idea de la Iglesia Católica, con su sistema sacramental, su solidaridad corporal, su continuidad histórica".[8]

El Movimiento era conservador porque deseaba restablecer la unidad nacional por medio de un modelo proveniente de una época ya desaparecida. El efecto eclesial no fue la unidad sino la división entre los que apoyaban una visión "católica" de la iglesia y los que veían esa visión como amenaza a los principios de la Reforma.

Es evidente que el Movimiento de Oxford no respondió ampliamente a las condiciones sociales imperantes; al contrario, su única respuesta a las fuerzas que agitaban el país fue una mirada y un salto hacia atrás, hacia un mundo que hacía siglos había desaparecido. Sin embargo, estableció las condiciones para que surgiera otro movimiento que sí se dirigía hacia los grandes problemas de la época con una nueva orientación: el "socialismo cristiano".

El socialismo cristiano

El socialismo cristiano surgió en 1848, año muy significativo por el cambio social en todo el continente europeo. Su personaje clave fue el clérigo anglicano Federico Denison Maurice. Maurice, junto con su pequeño grupo de compañeros — entre ellos el clérigo Carlos Kingsley y el conocido J. M. Ludlow — estaba convencido de que los efectos de la revolución industrial representaban una fuerte amenaza a la unidad de la nación inglesa. Este grupo creía que el sistema capitalista no solo estaba dañando a las clases obreras, sino que estaba deformando también la fe de los mismos capitalistas.

El capitalismo liberal llegó a ser para ellos el enemigo de la fe cristiana de todo el pueblo inglés, porque dividió a los obreros y los dueños y rompió el sentido de unidad familiar de la sociedad.

Según Maurice y su grupo, el capitalismo no podía coexistir con el cristianismo porque su base, la competencia sustentada en la avaricia, iba contra las leyes de Dios. Para Maurice la competencia no solo conducía a la lucha de clases; también producía conflictos entre los miembros de una misma clase, sean trabajadores en busca de empleo, o dueños que tratan de aumentar sus ganancias a costa de otras empresas. Esto implicaba para Maurice que el sistema capitalista estaba basado en el pecado.

Como alternativa a la competencia capitalista y la explotación de los trabajadores, los socialistas cristianos proponían el *cooperativismo* como "aplicación práctica del cristianismo a los propósitos del negocio y de la industria".[9] Fundaron la "Sociedad para fomentar las asociaciones de trabajadores" para promover el cooperativismo tanto en la producción como en la distribución. Según los principios de Maurice, la cooperación puede funcionar de cuatro maneras. Un pueblo o comunidad puede organizarse para satisfacer todas sus necesidades; o varias comunidades pueden unirse para satisfacer las necesidades mutuamente; o los consumidores pueden emplear trabajadores que produzcan para su uso, pero sin obtener ganancias; o los productores pueden actuar como vendedores de su propia producción. En cada instancia, lo que queda abolido es el papel del capitalista, el que emplea trabajadores para que le produzcan ganancias.[10]

Según Maurice y su grupo, el capitalismo no podía coexistir con el cristianismo porque su base, la competencia sustentada en la avaricia, iba contra las leyes de Dios.

El proyecto cooperativo de los socialistas cristianos duró desde 1848 hasta 1854, pero al final todos sus esfuerzos fracasaron. Se puede criticar la ingenuidad de los líderes del movimiento por su falta de análisis profundo y de conocimientos prácticos que les permitieran desarrollar instituciones alternativas con capacidad de coexistir con las grandes empresas capitalistas de la época. Además, se les puede criticar el no haber superado el modelo jerárquico, y el paternalismo implícito tanto en el diseño como en el desempeño de su proyecto. Si su proyecto no hubiera ido más allá, no sería sino un capítulo breve de la historia social y eclesial, un momento de experimentación, y Maurice y Kingsley habrían desaparecido junto con su movimiento.

Pero hay más que decir acerca de ellos. Detrás de sus esfuerzos ingenuos y poco exitosos, habían construido las bases teológicas que les impulsaban a tratar de intervenir en los problemas económicos y sociales de su época. Maurice era un pionero teológico; comprendía la teología como la base sobre la que se construye todo. Cualquier proyecto humano depende, al final, de su base teológica. Los dos principios que servían a Maurice

como puntos cardinales de la teología eran la *creación* y la *encarnación*. Dios, dijo él, "es la raíz desde la que se deriva toda la vida humana, la sociedad humana y al final, a través del hombre, la naturaleza".[11] Existe, pues, "un orden universal que abraza a toda la humanidad en todos sus asuntos".[12]

La encarnación no se comprende como intervención divina para corregir los resultados del pecado, ni para reparar los daños de una raza pecaminosa. Al contrario, es la expresión del amor divino que quiere y busca a sus criaturas. El trato de Dios con los seres humanos no es con individuos sino con la raza humana en su totalidad. Cristo no nos visitó y redimió uno a uno; murió por el mundo entero. Experimentamos nuestra redención en la medida en que nos identificamos como partícipes de la familia humana. La unidad de la raza humana no es para Maurice una meta, sino la realidad de seres humanos que comparten la imagen de su Creador, revelada en la doctrina de la creación. Esta unidad se experimenta en cada estrato de la humanidad: en la familia, en la nación, y en la relación plena con Dios como iglesia. La iglesia es pues ya una en la mente y la voluntad de Dios y cualquier división va en contra de ese propósito. Si la iglesia no es *católica* – universal – no es iglesia. Por eso, Maurice insistía en que la Iglesia de Inglaterra era para *todos* y que tenía un papel que jugar para que se cumpliera y celebrara esa unidad en la familia y toda la nación.

El teólogo es, pues, el que busca las bases divinas de la vida humana. El propósito de la teología

> no es construir sino cavar, mostrar que la economía y la política... tienen que tener un piso debajo de ellos... el reino de los cielos es para mí la gran realidad práctica que renueva la tierra... Predicar el evangelio de ese reino, el hecho de que está entre nosotros, y de ninguna manera para ser erigido, es mi llamado y preocupación... Si yo cumpliera cualquier obra buena... debería ser... proclamar que la sociedad y la humanidad son realidades divinas, *tales como son*, no tales como pueden llegar a ser.[13]

Es decir, para Maurice, la obra teológica es en el fondo la búsqueda del orden de Dios como base de toda la justicia humana. No es construir ningún proyecto sino revelar y realizar la voluntad de Dios. Destacó: "el socialismo cristiano es en mi opinión la aclaración del orden de Dios".[14]

Fue Carlos Kingsley quien más desarrolló el tema de la encarnación como base teológica de la justicia social. Se involucró mucho en la lucha para obtener un sistema de aseo que realizara la limpieza de las barriadas pobres de Londres. Fue objeto de muchas críticas; se decía que no era propio que un clérigo de la iglesia establecida hablara en público acerca de la basura. La respuesta de Kingsley fue que si el Verbo de Dios se hizo carne y tomó la naturaleza humana, no hay nada humano – hasta la basura – fuera del interés del Señor y de su iglesia.

Evaluación

Desde la perspectiva de las preocupaciones de hoy, el socialismo cristiano de Inglaterra que surgió en el siglo XIX muestra claramente los prejuicios de la época. Era una teología desde arriba. Sus líderes nunca dudaban de que sus habilidades, su formación y su sitio privilegiado les daban el poder de organizar y dirigir un movimiento en pro de los pobres y los obreros. Maurice rechazó la democracia y el movimiento socialista secular como expresiones de la voluntad del pueblo; lo que él buscaba era la voluntad de Dios.[15] El modelo de la sociedad con que trabajaba tenía la forma de una pirámide, con los distintos niveles relacionados por enlaces de respeto y amor mutuo. Por su parte, Kingsley creía que la democracia consistía en el sano funcionamiento de cada nivel de la sociedad.[16]

En el fondo, Maurice y Kingsley no fueron más allá del modelo social con que la sociedad inglesa se había organizado desde la Edad Media. Lo que criticaban no era esa jerarquía en sí, sino la falta de compromiso entre las distintas clases, el surgimiento de la competencia, el desprecio de una clase por otra y la miseria como precio del éxito comercial. Según el uso moderno del vocablo, el "socialismo" de Maurice casi no merece tal nombre. No representa un compromiso con los trabajadores ni una alianza con el movimiento obrero sino una preocupación por el bienestar de toda la sociedad, por que cada miembro goce de una vida amplia, cómoda e integrada en esa sociedad. Un intérprete del movimiento lo describe como "la recuperación que hace la iglesia de su propia teoría y práctica social, lastimosamente perdidas en medida creciente durante los tres siglos de 1500 a 1800".[17]

Fue en la siguiente generación que los efectos de la labor de Maurice y su grupo se observaron con más claridad en dos campos: el teológico y el pastoral.

Nuevo desarrollo

Una nueva generación de clérigos, nutridos tanto por el Movimiento de Oxford como por los socialistas cristianos, llegó a fomentar un nuevo estilo de pastoral basado en la nueva teología. Este esfuerzo hizo nacer en varios clérigos un fuerte compromiso con los pobres de Londres y otras ciudades industrializadas. Enfrentaron la apatía de sus obispos y el odio de las clases aristocráticas cuando insistían en que la Iglesia de Inglaterra se preocupara por las condiciones sociales existentes en los barrios marginados. Ellos mismos se dedicaban al ministerio pastoral entre los pobres, con el resultado de que algunas parroquias de la iglesia establecida lograron fama como

Lo que criticaban no era esa jerarquía en sí, sino la falta de compromiso entre las distintas clases, el surgimiento de la competencia, el desprecio de una clase por otra y la miseria como precio del éxito comercial.

centros de cuidado pero también de acción política. Muchos de estos pastores se integraron al movimiento laborista que estaba surgiendo y ofrecieron los templos anglicanos como sedes de organización laboral. A finales del siglo XIX, Stewart Headlam, vocero de esa nueva generación, escribió:

> Semana tras semana realizamos la fiesta en honor del Cristo liberador de toda tiranía, el emancipador de las naciones y de las clases oprimidas de todas partes. Llega a ser imposible que un presbítero que comprenda lo que significa la Cena del Señor, no participe en la medida que pueda en cada obra de liberación política o social; es imposible que un comulgante serio no sea político serio.[18]

Para influir en los niveles más altos, Headlam quería que el movimiento que representaba fuera más allá de "pequeñas sociedades" de cristianos comprometidos; veía el estado mismo como última herramienta para cumplir la justicia. El estado, destacó, es "un organismo sagrado, debemos utilizarlo para cumplir fines justos".[19]

Después de pocos años, los principios articulados por dos generaciones de socialistas cristianos ya habían pasado más allá de los marcos de un grupo de teólogos y clérigos y habían llegado a ser parte de la materia teológica de la Iglesia de Inglaterra. Sus ideas influenciaban la perspectiva que desarrollaban los teólogos anglicanos más creativos de finales del siglo XIX e inicios del XX. Entre ellos se encuentra el conocido Guillermo Temple, quien sirvió como arzobispo de Cantórbery durante la Segunda Guerra Mundial y llegó a ser uno de los pioneros del movimiento ecuménico de esta siglo. La influencia de ellos se muestra sobre todo en la corriente de teología anglicana que une la creación y la encarnación como dos caras de una misma moneda. La doctrina de la creación, comprendida a la luz del amor revelado en la encarnación, sirve como fuente para reflexionar sobre el destino de una humanidad unida. El ejemplo de un Dios que se solidariza con la raza humana a través de la encarnación ofrece una base teológica para la creación de una iglesia solidaria con las víctimas de la injusticia.

Aportes para América Latina hoy

A la luz de la teología actual, la obra de los primeros treólogos del socialismo cristiano quizás parezca paternalista y poco útil para el análisis de una teología comprometida con los pobres y la lucha por la justicia. La "opción preferencial por lo pobres" pareciera contraria a la preocupación por la unidad y el bienestar de toda la sociedad. Sin embargo, en la práctica se puede señalar que la "opción preferencial" no es una meta en sí, sino un paso hacia un mundo en donde no hay ni ricos ni pobres. En ese sentido, el socialismo cristiano apoya la antigua visión de la raza humana unida ante Dios. Su práctica evidencia una "opción preferencial" digna de ser tomada en serio.

Otra crítica es que este es un movimiento totalmente cristiano, y que no toma en cuenta el pluralismo de la sociedad, ni las múltiples contribuciones de personas que luchan por la justicia desde una perspectiva secular. Aunque la crítica sea válida, hay que destacar que en la época en que surgió el movimiento, Inglaterra no era una sociedad ni pluralista ni secular. A finales del siglo XIX, cuando el movimiento laborista había roto sus vínculos con las iglesias, muchos anglicanos comprometidos se aliaron con el Partido Laborista y reconocieron que para alcanzar la justicia era necesario un esfuerzo unido.

No podemos esperar descubrir en un movimiento de hace ciento cincuenta años todos los requisitos de una teología apropiada para estos días y este continente. Sin embargo, vale destacar que desde los primeros años de la revolución industrial, hubo en la Iglesia Anglicana fuertes voces de protesta contra los efectos de esa revolución y la ideología capitalista que la apoyaba. Dejaron a sus descendientes una herencia teológica que ofrece puntos de contacto con otras corrientes teológicas de otros tiempos y lugares. Entre ellos, quisiéramos señalar los siguientes:

A mi modo de ver, la tradición anglicana nos impulsa a los anglicanos del siglo XX a brindar nuestro apoyo a las luchas trascendentales de la época actual.

1. Si la iglesia es la iglesia de todo el pueblo, debe defender los intereses de *todos* y no ligarse con una sola clase, mucho menos la clase dominante.

2. El poder y la influencia que posee la iglesia como institución deben utilizarse para luchar por la justicia social; es decir, la justicia es parte integral de la misión de la iglesia.
3. El sistema capitalista se basa en la avaricia y la competencia, y por eso nunca apoyará o producirá la justicia.

4. El socialismo, que se basa en los valores cristianos (justicia, hermandad y cooperación mutua) es más apropiado para encaminarse hacia la justicia.

A mi modo de ver, la tradición anglicana nos impulsa a los anglicanos del siglo XX a brindar nuestro apoyo a las luchas trascendentales de la época actual. Nuestra tradición ofrece las semillas de una postura fiel, comprometida y solidaria con los que que insisten en que la fe tiene que luchar por un mundo de justicia y paz.

NOTAS

1 Cecil Frances Alexander, "All Things Bright and Beautiful", *The Hymnal* (New York, The Church Pension Fund, 1951), p. 202.

2 E. R. Wickham. *Church and People in an Industrial City*. Londres: Lutterworth Press, 1957.

3 *Ibid.*, pp. 70-71.

4 *Ibid.*, p. 48.

5 *Ibid.*, p. 92.

6 *Ibid.*, p. 215.

7 G. C. Binyon, *The Christian Socialist Movement in England*, (Londres: SPCK, 1931), p. 64.

8 *Ibid.*, p. 59.

9 *Ibid.*, p. 76.

10 *Ibid.*, pp. 76-78.

11 Richard Norris, "Maurice on Theology", en *F. D. Maurice: A Study* (Cambridge, Cowley Publications, 1982), p. 19.

12 *Idem.*

13 Binyon, *op. cit.*, p. 88.

14 *Idem*

15 *Ibid.*, p. 80.

16 *Idem.*

17 *Ibid.*, p. 84.

18 *Ibid.*, p.122.

19 *Ibid.*, p. 144.

Vida y Pensamiento Vol.10, N° 1, 1990
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

"La iglesia en diáspora" de Ricardo Shaull: un aporte protestante a la teología de la liberación

Carmelo E. Alvarez

En este trabajo se pretende hacer un análisis histórico-teológico sobre el aporte protestante a la teología de la liberación. El tema central será la eclesiología desarrollada por el movimiento ecuménico Iglesia y sociedad en América Latina (ISAL), tomando como su raíz esencial el trabajo realizado por el teólogo y misionero presbiteriano Ricardo Shaull. Nos remitiremos a un artículo específico de este autor que, a nuestro entender, fue un aporte pionero y profético para la teología ecuménica en América Latina. Se trata de "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", aparecido en varias ediciones, tanto en español como en portugués.[1] Haremos referencia al impacto e influencia que tuvo este ensayo seminal en la vida de ISAL, a través de sus conferencias, consultas y teólogos. Iniciaremos este análisis con una ubicación histórica de las últimas tres décadas en América Latina y el Caribe.

Ubicación necesaria: tres décadas de crisis, 1960-1990

Sería muy difícil en este espacio resumir, aunque sea apretadamente, el proceso que hemos vivido en América Latina durante las últimas tres décadas. Podríamos sintetizarlo diciendo que es un período de agotamiento de ciertos esquemas políticos y el ascenso de regímenes militares de derecha. El foco es Brasil, 1964, y los sucesivos golpes que se dieron. Sin embargo, hubo también el surgimiento de un movimiento popular organizado, con un triunfo importante en Cuba (1959) y Nicaragua (1979).

Acompaña a esos procesos la articulación del movimiento obrero-campesino frente al fracaso desarrollista y la represión feroz de los regímenes dictatoriales. Mientras más represión existe, más articulaciones importantes de organización popular van creándose. El pueblo inventa y recrea sus medios de lucha.

El Rev. Carmelo E. Alvarez, ex-rector del SBL, es actualmente Coordinador general del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica.

Asistimos, además, al hecho político, social y eclesial de las comunidades eclesiales de base. Este movimiento va logrando llenar el vacío existente en muchos espacios eclesiásticos y va conviertiendo a algunas jerarquías, posibilitando un despegue histórico de compromiso evangélico de la iglesia con los pobres, como nunca antes en América Latina. Es parte del resurgimiento que entrecruza a las comunidades cristianas y los movimientos populares e intenta romper el bloque burgués dominante y el autoritarismo eclesiástico.

Hay dos problemas fundamentales que debemos señalar: el surgimiento de la doctrina de seguridad nacional y de nuevos movimientos religiosos de tipo sectario.

Tanto la doctrina de la seguridad nacional con sus contenidos ideológicos y teológicos, como el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, tienen como eje central la justificación teológica y misional de los regímenes dictatoriales. No porque las iglesias entren necesariamente en un planeamiento a todo nivel con esos regímenes, sino por las coincidencias ideológicas y los contenidos doctrinales que viabilizan la participación, legitimación y crecimiento de sectas evangélicas conservadoras y de obispos conservadores católicos, en espacios dados por esos regímenes.[2] El problema es complejo y continúa siendo un gran desafío para las iglesias y los estados en América Latina. Habría que tomar en serio el problema de la legitimación de un poder político injusto por parte de unas iglesias oportunistas o la manipulación que un poder político injusto hace del papel de las iglesias.

Resulta imperioso reconocer que el problema que entrecruza a las iglesias no es meramente político o simplemente teológico. Tiene que ver con la manifestación auténtica de una iglesia (manifestada en lo institucional o movimentista) que asume su responsabilidad pastoral, su comportamiento ético y su postura profética en los embates históricos y políticos en América Latina hoy. Para ello la iglesia tiene que "ser la iglesia" en su mensaje, vida y presencia. Es desde la liturgia hasta las acciones sociales que se configura la verdadera iglesia. Una iglesia afirmada de esta manera no teme que se confunda lo teológico con lo político y viceversa, ni la manipulación política por otros; tampoco quiere aislarse en forma miedosa y escapista. Asume el reclamo del Reino en medio de las luchas.

¿Cuáles son algunos de los problemas y tensiones enfrentados en este contexto tan complejo?

Durante los últimos años vivimos un proceso que yo llamaría de "conculcación de la vida democrática". Este proceso no sólo significó el cierre de espacios políticos, sino la desarticulación de procesos democráticos que en muchos casos estaban agotándose y en otros apenas si despegaban.

Nuestros pueblos sufrieron y sufren por causa de este proceso. En unos casos se degeneró en el empobrecimiento, la marginación, la cárcel y la miseria; en otros hubo

represión, tortura y desaparición por los justos reclamos que se hacían. No obstante, el pueblo aprendió en el proceso. No sólo proveyó creativamente los espacios para reinventar su vida, sino que se organizó para emprender luchas reivindicativas y modelos alternativos. Este hecho ofrece una posibilidad estupenda para entender por qué en las sociedades más cerradas (Chile, El Salvador, Brasil, Guatemala) la combatividad, organización y creatividad se hicieron patentes. ¡Hay procesos del pueblo que enseñan mucho! No podemos negar esa reserva creativa.

Para el pueblo la política y lo político estuvo teñido de desconfianza por los fracasos y engaños vividos. Sin embargo, en la apropiación de su papel protagonista aún en espacios limitados se comenzaron a articular formas de acción política que en muchos casos rebasó a los partidos políticos tradicionales (Chile, Nicaragua, Brasil, Perú) y sorprendió a los politólogos en sus cálculos. En ese proceso, además, el movimiento popular reapropió el discurso y accionar políticos, desde situaciones desiguales frente a los aparatos militares, con errores, pero dimensionadas a buscar su afirmación de pueblo en lucha. La verdadera lección política se comenzó a dar en un proceso participativo. Este es el signo más importante de esta experiencia. La politización ha comenzado a ser una clarificación del poder popular y sus posibilidades reales, en un proceso de transformación.

Dentro de esa reaparición de lo político y la política vemos el replanteamiento y redefinición de la democracia no como un proceso formal, sino como una acción real que transforme la vida material, dé acceso a las instancias de decisión y supla las necesidades básicas. Hay sociedades que incluso optaron por la democracia liberal, en el retorno de la democracia constitucional, para evitar que el pueblo siguiera siendo masacrado y asesinado.

Los ensayos de articulaciones ecuménicas tuvieron intentos continentales valiosos que supieron ser proféticos y comprometidos. A partir de 1960 se vio el ascenso de esta articulación movimentista continental. Dentro de estos movimientos se ubicó ISAL.

La iglesia en diáspora: el aporte de Ricardo Shaull

El teólogo presbiteriano Ricardo Shaull esbozó varios puntos claves en relación con la "nueva diáspora" que él atisbó. En primer lugar, Shaull avisoró un nuevo tiempo para la iglesia que toma en serio el propósito de Dios en crear un nuevo pueblo a través de su presencia activa en una comunidad basada en Cristo y su encarnación.[3] La acción de Dios es vista como efectuándose a través de su pueblo.[4] De acuerdo con la postura de Shaull la iglesia redescubre su misión cuando acepta servir en el mundo como comunidad del Reino. Una nueva forma está surgiendo.[5] Esta renovación es la más prometedora y desafiante cuestión para la teología contemporánea. Muchas preguntas afloran y distintos retos confrontan la vida misma de la iglesia. Una iglesia que está dispuesta a una apertura sobre este problema no teme las consecuencias y riesgos que ello acarrea.

Shaull ve la acción del Espíritu como un elemento correctivo y un constante cuestionamiento para la iglesia. Su tésis principal es esta: Dios llama a la iglesia a una nueva diáspora. Después de dos mil años de cristiandad, en medio de la crisis y el desafío, se le convoca a renovar sus formas de existencia y a proclamar nuevas formas con mayor autenticidad.[6] La nueva diáspora está basada en un análisis bíblico que ve a Israel como el pueblo de la dispersión, buscando una sociedad más permanente, pero discerniendo el llamado de Dios y su juicio en el peregrinaje en la fe.[7] El pueblo de Dios es concebido en el Nuevo Testamento como la ecclesia que testifica y vive en el mundo como pueblo peregrino. Este puede ser una señal y un reto para la iglesia hoy.[8] Este es el más grande desafío para la iglesia hoy, al tratar de identificar nuevas formas en nuevas situaciones, que le permitan ser iglesia. Las formas de la iglesia tienen que ver con la koinonia que asume la vida de Cristo e incorpora, en testimonio, el compartir una nueva espiritualidad como nuevo pueblo de Dios.[9] Shaull enfatiza que a menos que se acepte este reto nuevas sectas confrontarán a las iglesias históricas. Su artículo fue escrito originalmente en 1964, de manera que constituyó una voz profética para las iglesias históricas, que de alguna manera confrontan este problema hoy.

Para Shaull la iglesia en esta nueva diáspora asume una solidaridad concreta para poder luchar y buscar nuevos caminos para la vida digna.[10] Shaull se pregunta, ¿qué significa ser una communio sanctorum? Esta pregunta es tan pertinente hoy como lo fue para Calvino en el siglo XVI. Necesitamos transformar el concepto de una iglesia de creyentes en una iglesia de testigos. Una iglesia testificante sirve en dispersión y es desafiada para aceptar esta nueva forma para poder servir al propósito de Dios en esta nueva diáspora, en la historia.[11]

Estas atinadas afirmaciones de Shaull se convertían en el fermento de una discusión más amplia que se dio a nivel ecuménico. Constituyeron una provocación y un cuestionamiento muy importantes. Este hecho es precisamente reconocido y resaltado en una publicación en su honor. Muy frecuentemente en círculos ecuménicos latinoamericanos se afirma que Shaull fue el "profeta" de la teología de la liberación desde una perspectiva protestante.[12] Las implicaciones de esta eclesiología son evidentes en el movimiento de comunidades eclesiales de base y en el desarrollo eclesiológico de un teólogo como Leonardo Boff con su ya famosa *Eclesiogénesis*. Los puntos coincidentes son muy notables.

ISAL en la nueva diáspora

Es de trascendental importancia subrayar el génesis y carácter que tuvo este movimiento pionero. ISAL se constituyó desde sus inicios, en 1962, en un movimiento cuestionador y profético. El contexto en que surgió le dio el impulso necesario para ser una vanguardia ecuménica de gran impacto. Se podría decir que junto a CELADEC, ULAJE y la FUMEC-ALC se conformó un núcleo de movimientos ecuménicos que mantuvieron en alto una propuesta y una estrategia continental valiosas. ISAL recogió el esfuerzo de connotados líderes ecuménicos que atisbaban visionariamente el horizonte

y la configuración de una agenda ecuménica para la región. Como lo resume certeramente Luis E. Odell, su primer secretario general:

> Desde su inicio, ISAL fundamentó su tarea en la búsqueda de lo que en torno a la responsabilidad social proclama la Palabra de Dios... La definición adoptada por la Consulta de Huampaní puede resumirse así: (1) Toda forma de acción cristiana parte de una convicción fundamental que surge de las Escrituras: Dios está presente en la historia. (2) Reconocer el señorío de Jesucristo en la historia significa insistir en que no tiene una significación abstracta: se trata de su presencia aquí y ahora.(3) Esta certidumbre no simplifica la tarea de la iglesia, pues los hechos de la historia no son tan claros como para advertir inmediatamente cuál es la dirección de la acción divina. Por eso, la Iglesia debe estar constantemente alerta a fin de descubrir, en los acontecimientos históricos, la dirección en que Dios se mueve en la historia.[13]

Como se podrá observar, estas afirmaciones no contaban con el apoyo de un gran número de iglesias evangélicas. Se levantaron voces de protesta por la radicalización de ISAL, sobre todo por el miedo a una teología inmanentista y secularizada que no tomara en serio el carácter revelacional de la Palabra de Dios. Además, las posturas político-ideológicas de ISAL mantuvieron en silencio a muchas iglesias que no deseaban verse involucradas en procesos políticos y sociales. Sin embargo, hay que destacar el papel concientizador e iluminador de mucho del esfuerzo que realizó en bien de una ética social evangélica coherente y seria. Por años los articulos de la revista *Cristianismo y Sociedad* nutrieron la reflexión de seminarios, consultas, grupos universitarios y grupos juveniles a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe. Se elaboraron ejes temáticos como los siguientes: fe cristiana y marxismo, iglesia y estado, la responsabilidad social del cristiano, la ética social en un contexto revolucionario, la realidad social de América Latina, entre otros. No menos notable fue el haber dado a conocer el pensamiento de destacados teólogos de renombre mundial como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Josef Hromádka, Paul Lehmann, Ricardo Shaull. Se desarrolló toda una generación de teólogos y científicos sociales que constituían el núcleo pensante de ISAL: Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Hiber Contreris, Pedro Negre Rigol, Hugo Assmann, Julio Barreiro, Mauricio López, José Míguez Bonino, Luis E. Odell, Aníbal Guzmán y tantos otros que formaban parte de la gestación del pensamiento ecuménico a nivel latinoamericano.

Un aporte muy significativo de ISAL fue el acercamiento entre católicos, protestantes y revolucionarios de inspiración secular – un avance para el movimiento ecuménico en América Latina y el Caribe. De esta forma ISAL fue lugar de encuentro y debate, de consulta y propuesta. La producción literaria de ISAL no deja de ser un impresionante acervo teológico, político y cultural en nuestro continente.

Julio de Santa Ana ha esbozado sucintamente algunas de las líneas principales del desarrollo teológico de ISAL. El movimiento de universitarios evangélicos reunidos en torno a la FUMEC y ULAJE fue un hito importante en el desarrollo de una preocupación por el papel de los cristianos en la sociedad. Se propició una toma de conciencia sobre esta problemática que coadyuvó a lo que sería la propuesta de ISAL. Otro aspecto detonante fue el programa del Consejo Mundial de Iglesias sobre "Areas de rápidos cambios sociales". El Departamento de Iglesia y Sociedad del CMI promovió varios eventos internacionales, que culminaron en la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad celebrada en Ginebra en 1966. De este proceso es parte constitutiva ISAL. La Consulta de Huampaní, 1961, Encuentro y Desafío, se da en el contexto de la celebración de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA). Aunque todavía hay un marcado enfoque desarrollista, la II CELA se preocupa por llamar al compromiso, la solidaridad y la presencia cristiana en la sociedad. Hay una búsqueda de un principio encarnacional que, a mi entender, transformó la óptica teológica y la posterior discusión dentro del protestantismo ecuménico latinoamericano. Se quebraba de esta manera el maridaje liberal que había mantenido el protestantismo histórico en nuestro continente. Este hecho colocó a ISAL en la vanguardia del nuevo pensamiento crítico y desafiante que hacía falta. La influencia de la neortodoxia europea se dejó sentir como juicio ante la crisis y nuevas pistas surgieron para ir buscando una teología latinoamericana. Este principio encarnacional está claramente definido en la siguiente afirmación de Huampaní, 1961:

> A base de nuestra profunda convicción de que Dios en Cristo, Señor de la historia, está presente con su amor, justicia y poder en medio de los conflictos y la cambiante realidad social, estimamos que la iglesia debe ubicarse con realismo en el mundo de la paciencia de Dios, y anunciar también a través de su vida el mundo por venir cuyo punto de partida está en la resurrección de Jesucristo.[14]

Con ello ISAL inicia una serie de discusiones en las sucesivas consultas y conferencias continentales, donde se vislumbra un eje más radical y comprometido con la "revolución latinoamericana".

Muy pronto se comenzaron a dibujar los perfiles de la teología isalina. Aquí hay que destacar tres elementos sustantivos: la acción de Dios en la historia, la acción de los cristianos en la sociedad para la humanización de la misma y el papel de la iglesia en la sociedad. Los dos temas sobre la historia y la acción de los cristianos han sido tratados extensamente. Remito al lector a la bibliografía más pertinente, incluyendo aquella que es radicalmente crítica de ISAL.[15] Pasaré a considerar el tema eclesiológico, que es el que nos ocupa en este artículo.

En "ISAL, un movimiento en marcha", Julio de Santa Ana sintetiza la postura isalina en materia eclesiológica. ISAL retoma el problema de la iglesia como "iglesia reunida y dispersa". En una noción de iglesia en el mundo, pero no del mundo, como comunidad del Reino, arranca una búsqueda de una nueva concepción: "La toma de

conciencia de la secularización, de la inevitabilidad del pensamiento ideológico así como también de sus funciones positivas destruyeron el esquema y obligaron a nuevas búsquedas." (subrayado nuestro).[16] De manera consciente Santa Ana da crédito a Ricardo Shaull y su ensayo "La forma de la iglesia en la nueva diáspora". Tanto es así que destaca la influencia de este pensamiento en ISAL y en "teólogos católicos."[17] Allí da cuenta de las tres tésis de Shaull: la comunidad dispersa, la dispersión contemporánea en solidaridad con el mundo y la comunidad de creyentes, convertida en comunidad de testigos en situación de diáspora, como herencia y superación de la Reforma.[18] Estos temas problematizan la propia vida de ISAL: frente al proceso de unidad de las iglesias evangélicas ISAL debe plantearse su integración al proceso de UNELAM. El fondo del problema es la tensión institución-movimiento, que tan marcante ha sido en la relación entre las iglesias y los movimientos ecuménicos. De alguna manera ISAL optó por ser movimiento, pero de ninguna manera se colocó fuera de la iglesia institucional, a pesar de los distanciamientos y las tensiones.

Míguez Bonino sintetiza así la evolución de ISAL:

> Entre Huampaní y El Tabo, ISAL aquiere coherencia de análisis y perspectivas: en tanto que la primera reunión vacila entre revolución y desarrollismo, la segunda estructura su análisis claramente sobre una "sociología de la dependencia" y se pronuncia por un cambio revolucionario. En términos teológicos, se apoya en una "teología de la historia" que busca interpretar-en estrecha relación con la teología contextual de Paul Lehmann y de Richard Shaull - "las señales de los tiempos".[19]

Míguez ve cómo ISAL critica a las iglesias por su aislamiento y no participación en los procesos históricos latinoamericanos y añade: "ISAL se esfuerza por pasar de la "comisión al movimiento", de un instrumento de las iglesias para reflexionar sobre la responsabilidad social a un grupo comprometido con la liberación latinoamericana."[20] De allí ISAL buscará ser un movimiento que incorpora el análisis marxista heteredoxo, de corte marcusiano, y asume la teología de la liberación (sobre todo el motivo del Exodo como ruptura y liberación) y opta por una "praxis revolucionaria". Hay una definición ideológica y estratégica. Recuérdese que el boletín *Pasos* y la revista *Cristianismo y Sociedad* comenzaron a difundir estas preocupaciones, en lo que fue la incipiente e inicial difusión de la teología de la liberación. "Este es el final de un largo camino, en el cual el protestantismo buscó primeramente una visión de la sociedad latinoamericana, luego una inserción en ella, finalmente la concreción de una praxis transformadora."[21]

Lo propio pasó con ULAJE, FUMEC y CELADEC. Este "malentendido" tiene su historia y para el que escribe, participante activo en algunas de esas tensiones, es posible decir, como hecho histórico, que la tensión nos llevó hasta Oaxtepec, 1978. Allí algo caminamos para subsanar la pugna. Es posible que las tensiones se mantengan, pero

tengo la convicción que de allí en adelante un nuevo capítulo de comprensión y desafío se abrió. Quizás valga la pena acotar que los movimientos supimos aquilatar nuestra propia crisis, y por ende nuestro aporte al movimiento ecuménico, y las iglesias comenzaron a ver con sentido más positivo el significativo aporte de los movimientos ecuménicos en las últimas dos décadas. ISAL tiene una cuota digna de resaltarse de aporte teológico creativo y profético para la causa ecuménica en América Latina en todo este proceso. Las iglesias convocadas en el CLAI reconocen hoy la importancia del papel cumplido por ISAL en tiempos en que de muchas maneras las iglesias estaban perplejas y silenciosas frente al proceso latinoamericano y caribeño.

El devenir de esta discusión eclesiológica en ISAL llevó, entonces, a tomar en cuenta que la dispersión en el mundo para la humanización de la sociedad exigía una clarificación y una discusión más ponderada y detenida. Rubem Alves, con su tradición reformada, formuló el principio de una comunidad de creyentes que "por su naturaleza escatológica [es] partera de un nuevo mañana".[22] Es así como "el pueblo de Dios y la humanidad se encuentran en la participación común en una comunidad que vive para un futuro nuevo".[23] Una ruptura con la "teología revelacional" se da. Alves retomará este problema en su *Theology of Human Hope* (traducido al castellano como *Religión, ¿Opio o instrumento de liberación*?). Para ISAL significó que la revelación se da en la historia, pero ello no estaba del todo explicitado, según Julio de Santa Ana.[24] Otros problemas se suscitan. "En primer lugar, si bien la revelación tiene lugar en la historia, ésta no puede ser entendida como la revelación ... a menos que se produzcan ciertas definiciones teológicas que hasta ahora no han sido explícitas en ISAL."[25] Hay un replanteo del lenguaje teológico y de las categorías en la relación ideología-fe. Por lo tanto, "la comunidad de la fe es también comunidad humana". ¿Cómo se distingue una de la otra? Alves afirma que la comunidad de creyentes se caracteriza por tener una "memoria escatológica".[26]

Esta discusión recuerda los planteamientos de Karl Barth en su *Comunidad civil, comunidad cristiana*, que tan influyente fue en ISAL. El planteamiento del papel de la iglesia en la sociedad y sus implicaciones ético-teológicas son evidentes. Alves procurará retomar la afirmación de Paul Lehmann del Dios que quiere "hacer más humana" la vida y planteará que hacer la vida más humana es propiciar un ser más libre, en una sociedad más libre.[27] Es un problema siempre presente y abierto para las iglesias y los teólogos. No se puede escapar al hecho de que las iglesias estaban preocupadas mucho más por su identidad y misión como agentes de evangelización que por su misión transformadora en el mundo. Este tipo de planteamiento tardó en ser asimilado por las iglesias latinoamericanas. Hizo falta un proceso duro de represión, conculcación de los derechos humanos y el desafío al papel mismo de las iglesias en sociedades cerradas para provocar una presencia y compromiso. Aun así existieron y existen muchas resistencias. Es que esta ahistoricidad, como la llamará Latourette, influyó demasiado en la eclesiología protestante latinoamericana. La influencia del fundamentalismo fue demasiado arrolladora.

No cabe duda de que ISAL tocó la llaga misma de la eclesiología cuando intentó romper algunos de los esquemas existentes. Su esfuerzo por insistir en la humanización y la política de Dios para hacer la vida más humana en la historia y la sociedad, llevó a una radical reformulación del "ser iglesia" en el mundo. Creó no sólo un cuestionamiento a la identidad, sino a la misión misma de la iglesia.

Este proceso de discusión en ISAL quedó sintetizado en un penetrante trabajo de Hiber Contreris.[28] Hiber Contreris intenta reformular las tareas de la iglesia, partiendo de tres ejes centrales: la iglesia como evangelizadora, profética y servidora. La iglesia asume "en la nueva diáspora" un papel consciente de una presencia en la historia del propósito de Dios para la humanización. La tarea profética la lleva a una "frontera interior" de renovación interna y una acción en la sociedad secular, "la frontera exterior". La diakonía está dada al nivel político; no basta con la asistencia social. Hace falta transformar la sociedad secular en su base económica para una justa distribución de la riqueza. Esta diáspora contemporánea impele a la iglesia a una mutación para que su presencia rompa con lo institucional para ser "sal de la tierra" y "luz del mundo".[29]

Discusión subsecuente

Mucho se ha caminado en el diálogo ecuménico y en el desarrollo de la teología de la liberación en las dos últimas décadas. Sería largo retomar un proceso tan rico y ya estudiado ampliamente. Permítaseme hacer algunas observaciones y apuntar algunos elementos que surgen de la discusión elaborada por ISAL a través de los años.

El esfuerzo por definir el papel de la iglesia en la sociedad latinoamericana llevó a una discusión sobre la relación iglesia-Reino. Creo que de alguna manera todavía en ISAL esa discusión no tomó un giro más específico y concreto. La necesidad de plantear la renovación de la iglesia para una acción histórica en el mundo dejó de lado el problema. A mi entender teólogos como José Míguez Bonino tomaron con más detenimiento el problema en sus aportes posteriores a ISAL. La pregunta por la iglesia llevó a la necesaria pregunta por el Reino. ISAL sin duda avanzó algunos criterios. Por otro lado, tanto Ricardo Shaull como Rubem Alves todavía estaban imbuídos por un lado con la teología neortodoxa (particularmente la influencia de Karl Barth) y con la línea bonhoefferiana que desemboca en la teología de la secularización. La reacción, y la asunción de algunos de esos desafíos a estas teologías europeas no permitían clarificar algunas cuestiones fundamentales. Solo el diálogo con los sectores católicos de la teología de la liberación permitió avanzar algunas cuestiones. Por otro lado, la categoría "iglesia en la nueva diáspora" incursionó en la discusión eclesiológica latinoamericana de manera que los puntos coincidentes con principios como los de "eclesiogénesis" o "la iglesia de los pobres" son evidentes. Sólo que a partir de una lectura más detenida de la realidad y la incorporación de categorías de las ciencias sociales se pudo afinar un aporte eclesiológico desde la base misma de la iglesia. En otras palabras, las comunidades eclesiales de base, los procesos renovadores en algunas iglesias protestantes, el surgimiento de una iglesia mártir en Centroamérica, etc. trazaron otra agenda para la discusión sobre

las tareas de la iglesia en América Latina y el Caribe. Para ello el mensaje profético de Shaull sigue aún vigente: "Y puesto que es el mismo Señor de la iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora".[30]

Aporte y desafío

Este aporte de una eclesiología protestante a la teología de la liberación nos plantea algunas cuestiones básicas. José Míguez Bonino habla de la iglesia como "relativa" al Reino, sin disminuir la realidad de su misión, pero remitida por su razón de ser a la finalidad del Reino. La iglesia es vista como histórica y escatológica a la vez, pero buscando la plenitud del Reino asumiendo los movimientos de la historia con la fuerza del Espíritu. La relativización de la iglesia no significa una disipación tal que no tengamos una "eclesiología modesta" que nos permita ver la dimensión eclesial en la historia.[31]

Los desafíos que tenemos como protestantes son ineludibles. Esta visión de una iglesia en diáspora nos coloca como teólogos, y por ende servidores de la iglesia y la causa del Reino, en aquello que José Míguez Bonino llamó "el discernimiento del reino en obediencia".[32] Shaull nos insiste en la nueva diáspora con nuevas formas: la identidad cristiana significa el identificar nuevas formas y maneras de ser iglesia. Míguez nos subraya a la iglesia como una y múltiple, relativa y total: la identidad cristiana significa identificación en los procesos y movimientos de la historia. Ambos ven a la iglesia como movimiento iluminado por la visión del Espíritu para ser una iglesia testificante en la diáspora del mundo. Este aporte protestante a la teología de la liberación no sólo ha sido sugestivo sino muy importante y vigente.

NOTAS

1 Puede leerse en *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, 2/6 (jul-set, 1964); pp. 2-17; *De dentro do furaçâo, Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertaçâo* (Sao Paulo: CEDI-CLAI-Programa Ecuménico de Pos-Graduaçâo en Ciencias da Religiao, 1985), pp. 135-154.
2 El mejor estudio que conozco hasta ahora sobre este tema es el trabajo colectivo del Equipo Seladoc, *Iglesia y seguridad nacional*. Salamanca: Sígueme, 1980.
3 Richard Shaull, "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", en *Cuadernos de marcha, 20* (set., 1969), pp. 69-70.
4 *Ibid.*, pp. 70-74.
5 *Ibid.*, pp. 74-75.
6 *Ibid.*, p. 75.
7 *Ibid.*, p. 76.
8 *Ibid.*, p. 77.
9 *Idem.*
10 *Idem.*

11 *Ibid.*, pp. 78-79.
12 Véase *De dentro do furação*, Sao Paulo: Sagarana, 1985.
13 Luis E. Odell, "Iglesia y sociedad en América Latina", en Wilton M. Nelson (ed.) *Diccionario de historia de la iglesia* (Miami: Caribe, 1989), pp. 565-566.
14 *Encuentro y desafío* (Buenos Aires: La Aurora, 1961), p. 28.
15 Me sirve como marco de referencia en esta sección: Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), pp. 124-133, Mortimer Arias, "El itinerario protestante hacia una teología de la liberación", en *Vida y Pensamiento*, San José, Vol 8, No. 1 (1988), pp. 48-59. Las críticas más duras a ISAL han venido de tres autores evangélicos conservadores: C. René Padilla, "Iglesia y sociedad en América Latina", en *Fe cristiana y latinoamericana hoy* (Buenos Aires: Certeza, 1974), pp. 119-147; Emilio Antonio Núñez, *Teología de la liberación: Una perspectiva evangélica* (Miami: Caribe, 1986), pp. 49-77; Samuel Escobar, *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (El Paso: CBP, 1987), pp. 76-82. Sorprende el grado de seriedad con que estos tres autores intentan criticar a ISAL. En ello se nota la preocupación de los evangélicos conservadores por dar prominencia a una "teología revelacional" frente a lo que ellos creen como una "teología inmanentista y secular". Creo que muy temprano en la discusión llevada a cabo en ISAL esas preocupaciones están presentes. Lo que no puede negar nuestros tres buenos hermanos es que ISAL colocó la historia y su devenir en el lugar que la teología fundamentalista se ha negado a colocarla. Y eso es de vital importancia en América Latina. ISAL tuvo un gran respeto por la historia.
16 Julio de Santa Ana, "ISAL, en marcha", *Cuadernos de marcha*, Montevideo, 29, (1969), pp. 49-57.
17 *Ibid.*, p. 53.
18 *Ibid.*, pp. 53-54.
19 José Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", en *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Sígueme, 1973), p. 200.
20 *Idem.*
21 *Ibid.*, p. 201
22 *Ibid.*, p. 54.
23 *Idem.*
24 *Idem.*
25 *Idem.*
26 *Ibid.*, p. 55.
27 Rubem Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* Montevideo: Tierra Nueva, 1968.
28 Hiber Conteris, "Presencia cristiana en la sociedad secular", en *De la iglesia y la sociedad*, (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), pp. 255-269.
29 *Ibid.*, pp. 266-269.
30 Ricardo Shaull, "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", p. 80.
31 José Míguez Bonino, "Fundamental Questions in Ecclesiology", en *The challenge of basic christian communities* (Maryknoll: Orbis, 1981), pp. 145-147.
32 José Míguez Bonino, "Praxis histórica e identidad cristiana", en Rosino Gibellini (ed.) *La nueva frontera de la teología en América Latina*, (Salamanca: Sígueme, 1977), p. 255.

Vida y Pensamiento. Vol. 10, No1, 1990.
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Hacia una espiritualidad evangélica contextual a partir de Romanos 8.1-27

Pablo Barrera R.

1. Introducción

En las últimas décadas observamos una creciente multiplicación de grupos evangélicas en América Latina. Estas iglesias han propuesto un cierto modelo de espiritualidad que aquí queremos confrontar con un modelo bíblico, con el fin de proponer algunas pautas para una espiritualidad evangélica hoy. Primero revisaremos la espiritualidad tradicional, revelando sus implicaciones ideológicas. Luego buscaremos en el texto de Ro. 8 el significado de la espiritualidad para San Pablo. En una tercera parte trataremos de relevar la necesidad de una ubicación histórica de la espiritualidad, buscando la relación entre vida espiritual y presente histórico.

Espiritualidad y manipulación ideológica de lo religioso

Se entiende implícitamente que la vida del religioso(a), o el aspecto religioso de la vida, está relacionada, de cierta forma, con las cosas espirituales.[1] Lo afirmamos los creyentes, a pesar de decir al mismo tiempo que Cristo es el Señor de la totalidad de la vida y no solo del aspecto espiritual.

Una cierta manera de entender la espiritualidad llegó a América Latina con el testimonio portado por los conquistadores y misioneros, que en muchos casos cumplieron simultaneamente ambos roles. Por eso, estas características las encontramos no sólo al interior de nuestras iglesias sino también en la conciencia individual de gran parte del pueblo latinoamericano. Esta espirirtualidad, aunque se origina en el proceso histórico, hoy se presenta también como resultado de otros factores, de tipo ideológico, que evidencian fuertes intereses por sustentarla y perpetuarla.

El Lic. Pablo Barrera, pastor de la Iglesia Evangélica Peruana, obtuvo sus grados en teología del Seminario Bíblico Latinoamericano en 1986 y 1988.

El antagonismo con lo material

La oposición entre espíritu y materia es uno de los rasgos más característicos del concepto tradicional de espiritualidad. Este tiene su origen en la influencia de la filosofía neoplatónica en la teología;[2] sobre todo de su percepción idealista de la realidad. Cuando el idealismo

plantea tal oposición, y afirma la inferioridad de lo material, ya pone una condición determinante para el entendimiento de la espiritualidad. Esta resulta ser necesariamente relativa a lo inmaterial y lo no histórico; se define lo espiritual como lo opuesto y superior a lo material.

Bajo este marco condicionante se interpretan frases como "Dios es espíritu", con la conclusión lógica que Dios es totalmente contrario a lo físico y a los acontecimientos históricos. Las necesidades materiales pierden importancia; el cuerpo, por ser material, es inferior y pecaminoso. Las preocupaciones por lo político y económico carecen de sentido espiritual, y por lo tanto escapan de la esfera del quehacer del cristiano. Con tal actitud, los mismos cristianos intentan, conscientemente o no, marginar a Dios de la realidad socio-económica, tan necesitada de la acción transformadora del evangelio. Las implicaciones de esto para el afianzamiento de una ideología opresora son evidentes.

Los mismos cristianos intentan, conscientemente o no, marginar a Dios de la realidad socio-económica, tan necesitada de la acción transformadora del evangelio.

Será conveniente valorar adecuadamente la gran difusión de programas religiosos de este tipo, por radio y televisión, para formar una idea del efecto que producen en nuestros países[3] No es aventurado decir que tales programas, con su fuerte carga dualista (materia-espíritu), son el pan de cada día del auditorio evangélico. Quienes promueven ese tipo de espiritualidad, aunque se esfuerzan por negarlo, no están exentos de opciones ideológicas y políticas.[4]

El individualismo

La espiritualidad se entiende como búsqueda de Dios en un plano muy individual, a través de la oración, el ayuno, el hablar en lenguas, la lectura de la Biblia, etc. Estas son consideradas como prácticas espirituales, e indudablemente lo son; el problema estaría en que se consideraran como tales por creer que nada tienen que ver con lo material. Al mismo tiempo se sospecha por los que se preocupan por el bien común y la labor de diaconía. ¿Quién no ha escuchado a alguien en su iglesia que usa la frase "buscad primeramente el Reino de Dios", para acallar a los hermanos que se preocupan por las necesidades materiales del prójimo o de ellos mismos? Teniendo

en cuenta la indivisibilidad del "amor a Dios y el amor al prójimo", tal vez debamos sospechar más bien de los líderes que promueven tal individualismo "espiritual".

El elitismo

Quienes se consideran como los verdaderamente espirituales, porque realizan determinadas prácticas espirituales (como el hablar en lenguas), tienden a menospreciar a los demás. Resulta que hay dos clases de cristianos: los cristianos comunes y los cristianos espirituales. Pareciera que la espiritualidad en lugar de conducir hacia el encuentro con los demás hermanos(as), produce la discriminación entre ellos.

El escapismo al futuro

En tanto que lo material se considera inferior, también el presente histórico, con todos sus problemas sociales, políticos y económicos resulta ser algo de poca importancia. Lo más notorio de esta postura es el convencimiento de que los problemas del presente no tienen solución; solamente en un futuro escatológico Dios se encargará de arreglarlo todo.[5] Es cómodo decir esto; así se salva la responsabilidad cristiana hoy.

Nótese la consecuencia fatalista de tal espiritualidad. Nos preguntamos: ¿no es que Dios tiene un plan de salvación para toda la humanidad y toda la creación? ¿No es que desde que Cristo resucitó hay esperanza para la humanidad? Se predica cotidianamente que a este mundo se lo lleva el Diablo, y seguro que se lo quiere llevar, pero los cristianos creemos en un Cristo que es Señor de la historia. Creemos más en el Reino de Dios que en el Diablo.

El propósito de este vistazo a la espiritualidad tradicional es notar su efecto condicionante de la lectura del texto bíblico. La mayoría de las iglesia no son conscientes de que aquello que consideran fundamental en la vida cristiana es usado por otras personas, instituciones y países como un medio de opresión, como medio de penetración ideológica. En 1969, al regresar de América Latina, Nelson Rockefeller dijo que la experiencia religiosa, junto con la música, la droga y el sexo, era un medio poderoso para evitar la toma de conciencia del pueblo, especialmente de la juventud.[6]

La religiosidad del pueblo latinoamericano es cada vez más preocupante para las administraciones norteamericanas, según el Documento de Santa Fe y el informe de la Comisión Bipartidista para América Central del Congreso de Estados Unidos. De allá nos vinieron, y siguen viniendo, muchos misioneros que nos enseñaron a "buscar el Reino de Dios" sin "su justicia". Pero parece, y esto es lo curioso, que ellos no son los únicos preocupados por nuestra fe. Los líderes *políticos* de las naciones más poderosas del mundo también se preocupan cuando algunas de nuestras iglesias deciden, en imitación a Cristo, dar testimonio de una fe responsable con el presente. Como reacción impulsan, invirtiendo grandes cantidades de dinero, un cristianismo escapista.

2. Espiritualidad en la comunidad cristiana: lectura de Ro. 8.1-27

Importancia de la pneumatología en San Pablo

En la teología paulina, la cristología ocupa un lugar central; el Cristo crucificado y resucitado constituye el gran tema de sus escritos.[8] Pero la pneumatología también es importante en San Pablo. Es indiscutible que en la carta a los Romanos el tema dominante es la justicia de Dios.[9] Sin embargo la presencia de "espíritu" es también muy significativa, sobre todo en 8.1-27, donde aparece 20 veces.

En los estudios sobre la teología paulina, con frecuencia se ha tratado de acusar un distanciamiento entre Pablo y Jesús.[10] Esta tendencia se nota también en las iglesias cuando se escoge entre Jesús (los evangelios) y Pablo (epístolas) para la enseñanza y la predicación. Raras veces se los estudia juntos o con relación de continuidad. Nos parece que precisamente un punto de continuidad entre Pablo y Jesús se encuentra en la pneumatologís. El Jesús de los evangelios es el Cristo predicado por Pablo. Pero también es el que acompaña por medio del Espíritu a las comunidades a que Pablo escribe, como les recuerda con frecuencia. Aquí, cristología y pneumatología van de la mano. Además, la importancia del Cristo resucitado en San Pablo hace relevante el aspecto espiritual de tal resurrección (Ro. 8.11). Sin Espíritu no hay resurrección, y sin espiritualidad no hay fe en el resucitado. Y el resucitado está entre nosotros, por su Espíritu, todos los dias. La cuestión de fondo es cómo experimentamos la presencia cotidiana de Dios en nuestra realidad concreta.

En su lectura post-pascual del Jesús histórico, Pablo busca en él el modo para que la comunidad cristiana de Roma cumpla fielmente su misión. La iglesia (1.7) entiende y cree que el Jesús histórico es ahora el Cristo resucitado, hecho consumado por obra del Espíritu Santo (1.4). Los miembros de la comunidad cristiana han sido ungidos por el Espíritu Santo (5.5) y son llamados a vivir conforme al Espíritu (8.4), porque han sido librados de la muerte por el Espíritu de vida (8.2). Al mismo tiempo son llamados a anunciar las buenas nuevas (10.15ss) y dar testimonio de la presencia del Reino de Dios por la obra del Espíritu Santo (14.17). En el capítulo 8 de Romanos se describe la espiritualidad de la comunidad cristiana como testimonio de las buenas nuevas del Reino de Dios. La iglesia es llamada a anunciar con su propia vida la presencia de ese Reino.

> *La vida según el Espíritu abarca la totalidad de la vida del cristiano y no solo su lado "espiritual". Conduce a la acción y no al conformismo o la resignación.*

Andar en el Espíritu

En el v. 4 el apóstol dice a los creyentes que ellos son los que andan, se conducen, según el Espíritu y no según la carne. El verbo "andar" tiene una clara referencia a

la conducta, a la orientación de la vida; denota vivencia diaria. La espiritualidad, así como la "carnalidad", debe entenderse como un modo de vida. La espiritualidad aquí es acción, práctica y dinamismo, no pasividad. Contraria a la espiritualidad tradicional, encontramos que la vida según el Espíritu abarca la totalidad de la vida del cristiano y no solo su lado "espiritual". Conduce a la acción y no al conformismo o la resignación.

Con frecuencia se ha entendido la espiritualidad, la vida según el Espíritu, como un aislamiento del mundo y del devenir histórico. De este modo las experiencias espirituales se relegan sobre todo a la interioridad y la individualidad, mientras que la comunitariedad exige siempre la exteriorización. Es evidente este texto niega la validez de muchas prácticas que tradicionalmente han sido consideradas como espirituales.

Es necesario plantear una relación entre la cristología y la pneumatogía paulinas. Los que son guiados por el Espíritu (v. 4) son aquellos que "están en Cristo Jesús" (v. 1), y el Espíritu que los conduce es el mismo Espíritu de Cristo (v. 2). Especialmente en el v. 9 se asocia el "Espíritu de Cristo" con el "Espíritu de Dios" (cp. también los vv. 10, 11 y 17).

La vida de Jesús, que no era otra cosa que su propia misión, fue profundamente espiritual. En Lc. 4.16ss donde se narra el inicio de su ministerio, encontramos el sentido espiritual de su misión:[11] ha sido lleno del Espíritu Santo (4.1) ha triunfado sobre la tentación (4.1-13), enseña (4.14 y 4.31), sana (4.40) y predica (4.44). El punto de partida de su misión es el ungimiento del Espíritu Santo: "el Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar..."(4.18). El paralelo de Ro. 1.4 con la experiencia de Jesús es evidente. Pablo realiza su ministerio según el Espíritu Santo; Jesús se pone en acción porque tiene el Espíritu Santo, porque "anda conforme al Espíritu". Pablo relee el "acontecimiento Cristo" con los lentes de la resurrección y de la comunidad cristiana, de los "llamados a ser de Jesucristo" (Ro 1.6).

Dócil a la acción del Espíritu

Si la vida del cristiano debe ser guiado por el Espíritu Santo, es de esperarse una actitud dócil a la conducción del Espíritu. Ro. 8.9 afirma que el Espíritu de Dios habita en el cristiano. Pero es necesario dejarse guiar por el Espíritu de Dios (v. 14). En esto consiste la espiritualidad: vivir en consonancia con el Espíritu de Dios. El apóstol escribe a una comunidad cuyo itinerario espiritual se ha iniciado con el encuentro con Jesucristo (1.6s); Cristo está en ellos (v. 10). Veamos algunas de las evidencias de esta espiritualidad, teniendo siempre presente que Pablo escribe a una comunidad históricamente ubicada y con sus problemas concretos.[12]

Por la vida o contra ella

La oposición muerte-vida, presente en la historia de la humanidad desde sus inicios, se encuentra bien marcada en nuestro pasaje[13] (vv. 2, 6, 10, 11, 13). El Espíritu conduce

a la vida en oposición a la muerte; la carne conduce a la muerte en oposición a la vida. El Espíritu nos conduce a ocuparnos de la vida y de la paz (v. 6). Dios es un Dios de vida, y quien no se ocupa la vida se constituye en enemigo de Dios (v. 7) porque contrarearía al Espíritu.

La enemistad con el Dios de la vida puede detectarse hoy, no sólo en las personas, instituciones, industrias y naciones que promueven la muerte por vias militares, económicas, psicológicas, etc., sino también en los que se resignan ante la realidad de muerte que rodea nuestros pueblos, en los que se enojan con sus hermanos(as) que se preocupan de generar vida ayudando a los más necesitados, o promoviendo iniciativas de trabajo solidario. Mientras los agentes de la muerte trabajan activamente, muchos cristianos, que deben ser instrumentos del Dios de la vida, no son dóciles a la acción del Espíritu, sino que se sienten maniatados por la tradición, impedidos para poder obedecer al Espíritu. Aun puede suceder que surja en algunos un sentimiento de poca espiritualidad cuando sienten el deseo de llevar la fe a acciones concretas. Esto en ninguna manera debe hacernos sospechar una parálisis de la acción del Espíritu. A pesar de nosotros, que no sabemos discernir la acción del Espíritu, Dios sigue adelante con su plan de salvación.

En esta preocupación por la vida, el triunfo sobre la muerte ha sido consumado con la resurrección de Jesucristo (v. 11). La realidad de la muerte física no anula la garantía de la vida.

El v. 11 expresa un rasgo característico de la escatología paulina: el acontecimiento futuro ya ha comenzado con el Espíritu presente en la comunidad cristiana. Es decir, la escatología paulina es, aquí, pneumatológica.

Como hijos a Padre

Otra evidencia de la espiritualidad es la relación filial con Dios que el mismo Espíritu nos permite. En los vv. 15-17 se contrapone el "Espíritu de adopción" al "espíritu de esclavitud". El que vive según el Espíritu es hijo y no esclavo, de la casa: "el Espírirtu mismo da testimonio a nuestro espíritu, de que somos hijos de Dios" (v. 16). Es el Espíritu el que, morando en el creyente, evidencia la relación filial con Dios. La expresión "Abba, Padre" (v. 15) señala una relación entre el ser humano espiritual y Dios similar a la de Jesús con su Padre (cp. Mr. 14.36 y paralelos). La importancia de la oración en la vida de Jesús, resaltada por Lucas, es tomada aquí por el escritor de Romanos: "en estos pasajes Pablo apela a la oración como prueba de que no somos esclavos, sino hijos".[14] Y son los hijos los herederos, no así los esclavos (v. 17); los que pueden llamar a Dios Padre son herederos con Cristo (v. 17).

Contrario a lo que podría esperarse de la espiritualidad tradicional, en San Pablo encontramos la oración en un contexto de gran conflictividad, de padecimientos y aflicciones (vv. 17 y 18). No es cierto que quien ora queda exento de problemas. En

nuestras iglesias suele achacarse la causa de todos los problemas a la falta de oración. De seguro quienes no oran difícilmente podrán ser sensibles a la acción del Espíritu, pero no hay una relación directa de causa a efecto, entre la falta de oración y los problemas de la vida cotidiana. Quienes así piensan no llegarán a entender la raíz de los problemas, y su argumento se convierte en un freno al análisis de los problemas. He aquí, pués, una trampa "espiritual" que conduce al error antes que a la verdad.

La oración de Jesús en Getsemaní se da en un contexto de gran sufrimiento, y esto es recordado en el v. 17. El sufrimiento de Jesús fue resultado de su fidelidad a Dios, fidelidad que lo llevó a exponer su propia vida, y esa vivencia se reflejaba en la oración. Esto debe caracterizar también la oración de los que se dejan conducir por el Espíritu de Dios.

Que no muera la esperanza

En los vv. 18-25 hay una reiteración de la esperanza como resultado de la acción del Espíritu. Se espera la acción consumadora de Dios en la historia, transformándolo todo. Tal acción de Dios se efectuará en la creación (vv. 19-23) como también en "los que tienen las primicias del Espíritu" (vv. 23-25). Los hijos de Dios, por obra del Espíritu, tienen la certeza, o deberían tenerla, de que hay esperanza para este mundo en la acción liberadora de Dios (v. 21).

Es importante tener en cuenta que la acción liberadora de Dios descrita en Romanos no es otra cosa que la realización plena del Reino de Dios anunciado por Jesús. En Romanos el tema del Reino de Dios no está ausente. En 10.15 Pablo habla del anunciador de las buenas nuevas, citando a Isaías, quien dice explícitamente que el enviado anuncia la llegada del Reino de Dios (Is. 52.7). En Ro. 14.17 encontramos la única referencia directa en este libro al Reino de Dios, y allí éste aparece también en relación con el Espíritu Santo.

La fe en la llegada del Reino de Dios tiene que ser una fe comprometida. Sin fe no hay esperanza, pero sin compromiso tampoco hay fe. La escatología está, pues, sustentada en el Espíritu. Una actitud correcta hacia la consumación del Reino de Dios tiene que ser de esperanza activa: "si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos" (Ro. 8.25). La palabra clave, "paciencia", no significa pasividad, como suele entenderse en nuestras iglesias; eso sería un contrasentido cuando la espiritualidad se define como un andar. Tampoco significa conformismo y resignación; eso sería una negación de la esperanza que brota del Espíritu. El término "paciencia" significa más bien resistencia y perseverancia inquebrantable contra cualquier oposición.[15] Esta es la actitud del que cree, animado por el Espíritu, que siempre es posible intentar una mejoría de la situación presente.

La esperanza en la consumación del Reino de Dios es una esperanza escatológica, que no se debe confundir con un escapismo al futuro, porque es una espera militante.

Se espera porque se cree en la consumación del Reino de Dios y se milita porque la escatología ya ha comenzado. Tradicionalmente la espiritualidad ha sido entendida como resignación al presente y escape al futuro escatológico. En Romanos encontramos una espiritualidad militante, activa, comprometida y una escatología, muy pneumática, del presente, porque sólo así puede ser también del futuro.

¿Carne vs Espíritu?

Si uno se acerca al pensamiento de Ro. 8 desde un dualismo antropológico, puede dejarse llevar a una falsa espiritualidad. Al usar los términos "carne" y "espíritu" el escritor no está contraponiendo lo físico con lo inmaterial o subjetivo.

Pablo trató de expresar de la forma más aguda la diferencia, tan difícil de entender para nosotros, entre "espíritu" y "carne". Esta distinción ha tenido un efecto nocivo, puesto que con mucha frecuencia se ha entendido como algo completamente diferente de lo que entendió Pablo. Bajo el influjo del pensamiento griego de aquella época, determinado por Platón, se ha equiparado durante siglos la carne con la corporeidad y, de una manera muy especial, con la sexualidad del ser humano; y bajo el término "espíritu" se debía, según este esquema, entender algo así como su pensamiento, sus sentimientos más sublimes, su ideal.[16]

Con la acción del Espíritu el escritor se refiere a la voluntad de Dios, y con "carne" no está señalando la realidad físico-material del ser humano, sino todo su ser en oposición a la voluntad de Dios.[17] Vivir según la carne es comportarse según criterios contrarios al Espíritu de vida; lo cual afecta toda la realidad del ser humano.

3. Espiritualidad en América Latina

Ubicación histórica de la espiritualidad

Si la espiritualidad es una forma de conducirse, entonces ésta tiene que darse en algún contexto histórico. A nosotros nos ha tocado vivir en América Latina, y es aquí donde tenemos que experimentar la espiritualidad, con las particularidades de nuestra realidad. Nos toca anunciar el Reino de Dios en América Latina y experimentar aquí la compañía del Espíritu Santo. En esto Jesús sigue siendo nuestro ejemplo, porque en él Dios se contextualizó en la realidad judía del siglo primero.

Si la espiritualidad es una forma de conducirse, entonces ésta tiene que darse en algún contexto histórico.

América Latina hoy tiene marcas que la distinguen claramente de otros contextos como, por ejemplo, el mundo rico y desarrollado. En tales contextos la experiencia espiritual tendrá su propia orientación en función de las fuerzas opuestas a la voluntad

de Dios que allí se manifiesten. En América Latina nos encontramos con un pueblo empobrecido y oprimido, fruto de la dependencia económica. El cumplimiento de la misión en este contexto tiene que preguntarse por el significado del Reino de Dios para esa situación particular. Una espiritualidad que coloque a Dios muy por encima de nuestra realidad, sacándolo de nuestra historia, no responde al reto de la encarnación.

Espiritualidad y Reino de Dios

Hay dos ejes fundamentales de una correcta actitud pneumática en América Latina. El primero es de carácter cristológico: el testimono bíblico es claro en señalar que el anuncio de las buenas nuevas del Reino de Dios tenía como destinatario privilegiado a los pobres. Así lo declaró Jesús al iniciar su ministerio en la sinagoga de Nazaret. El segundo aspecto es histórico-contextual: América Latina es un continente pobre, marginado y oprimido, similar en muchos aspectos a la situación de los pobres del tiempo de Jesús. Hoy estos dos aspectos se corresponden de tal manera que exigen del cristiano y de la iglesia un énfasis en el significado liberador del Reino de Dios. La espiritualidad del evangelizador debe poner el acento en la liberación y en el trabajo de promoción humana integral, es decir, en la recuperación de la imagen de Dios, mutilada por las estructuras de opresión y el pecado en todos sus niveles.

> Aunque hay situaciones sociales y culturales diversas en el continente latinoamericano, hay, sin embargo, un denominador común: el subdesarrollo, la dependencia y el anhelo de progreso y de liberación. ¿Cómo surge Dios allí dentro? ... En la experiencia religiosa latinoamericana Dios se presenta esencialmente como el Dios de la justicia para el pobre, de la esperanza para el desesperado, de la liberación para los oprimidos, del futuro para los que no encuentran salida, del consuelo para los reprimidos por la violencia.[18]

De manera que la espiritualidad hoy en América Latina es imitación a Jesús. Se trata de recrear las estructuras históricas fundamentales de la vida de Jesús. Este es el sentido profundo del seguimiento de Cristo hoy. El seguimiento y la imitación de Jesucristo tiene en nuestro contexto sus propias demandas, riesgos y exigencias. Si la espiritualidad tradicional facilita al creyente el obviar su responsabilidad frente a las estructuras de pecado, la espiritualidad contextual expone al creyente a todas las consecuencias de la fe.[19]

La espiritualidad contextual expone al creyente a todas las consecuencias de la fe.

Creemos que no es exagerado decir, aunque resulte inaceptable para los grupos enel poder y para muchos líderes evangélicos, que hoy asistimos a un gran despertar

del pueblo evangélico latinoamericano en lo que se refiere a la espiritualidad contextual. Las mismas urgencias de la situación latinoamericana están generando prácticas cristianas que evidencian una espiritualidad muy encarnada en la realidad. Es el caso, por ejemplo, de la "insurrección evangélica" (de la oración y ayuno) promovida por católicos y protestantes en Nicaragua desde 1985 con el propósito de conseguir los acuerdos de paz. Otra evidencia de este despertar espiritual lo percibimos en el encuentro creciente de las organizaciones femeninas de las iglesias evangélicas con las mujeres de su barrio. El acercamiento entre ellas ha sido generado por las necesidaes comunes insatisfechas. En muchas iglesias hoy trabajan juntas la "sociedad de damas" con el "club de madres" en los comedores populares. Los encuentros entre las iglesias y las organizaciones populares son cada día más frecuentes.

Otra evidencia la encontramos en los esfuerzos de las iglesias por hacer oir su mensaje de vida y esperanza ante la brutal violación de los derechos humanos.[20] La crítica situación de violencia ha dado lugar a un resurgimiento del mensaje cristiano de la paz.[21] En un contexto de deshumanización, el mensaje de la paz con justicia, del Reino de Dios no puede callarse.

> Dios nos llama a proclamar el shalom, pero la paz divina está ligada a la justicia. Justicia para con Dios y con nuestros prójimos. Jesús vino a restaurar las relaciones de justicia que existieron al inicio de la creación. El nuevo Adán ha de comportarse en las relaciones para con su prójimo y la creación dentro del marco de la equidad, dando a Dios y a su prójimo lo que le corresponde. No podemos desligar del Mensaje del Reino, las demandas de la justicia del Reino.[22]

Muchas personas, dentro y fuera de la iglesia, se preguntan por qué los grupos religiosos se inmiscuyen en estos asuntos, al parecer bastante seculares y hasta profanos. Desde la óptica del análisis socio-económico, las preguntas de fondo son como sigue: ¿Cómo abaratar los costos?, ¿Cómo eliminar los intermediarios?, ¿Cómo lograr la participación del pueblo en la solución de los problemas?, ¿Cómo ayudar a la mujer agredida y abandonada?, ¿Cómo planificar el número de hijos? Pero desde la óptica cristiana, teológica, la pregunta de fondo es ¿cómo conservar la vida que Dios dió a todas sus criaturas, que les está siendo arrebatada por las fuerzas de la muerte?

Espiritualidad y vida comunitaria

El pueblo pobre que se congrega en iglesias y comunidades cristianas, donde su esperanza de mejores condiciones de vida es alimentada por la Palabra de Dios, está afirmando la posibilidad de que el Reino de Dios se haga realidad en nuestro medio. No se trata de desechar la experiencia individual e interior del cristiano con Dios, sino de ubicarla en el marco de la realidad histórico-social que la determina y en la cual se da la acción de Dios. Consideramos que no hay futuro espiritual para cristianos

e iglesias que por cierto prurito de "radicalidad" hacen a un lado la oración, la relación filial con Dios nuestro Padre, la meditación. Pero al mismo tiempo hay que decir que "no es lo mismo creer en Dios individualmente que creer en Dios en comunidad".[23] Ambas cosas deben ir juntas. La iglesia será la primera referencia comunitaria de una realidad mayor que es el propio contexto social. En este sentido, la vida de oración cobra una dimensión que rompe con todo individualismo. El valor de la oración privada estará en que refleja y alimenta la vivencia comunitaria, eclesial y social. Y la oración comunitaria se constituye en un verdadero espacio de libertad en que se escucha y se comparte, ante la presencia de Dios, los problemas y necesidades del otro.

Jesús como modelo

Los cristianos somos llamados a vivir hoy en consonancia con la voluntad de Dios expresada en la acción del Espíritu Santo. En la búsqueda de nuestro modelo hemos de seguir la misma ruta que el escritor de la carta a los Romanos: mirar el ejemplo de Jesús. Proponemos que la espiritualidad desarrollada en Ro. 8.1-27 tiene a Jesús como modelo. Es una relectura de la experiencia espiritual de Jesús.

> *El valor de la oración privada estará en que refleja y alimenta la vivencia comunitaria, eclesial y social.*

La espiritualidad de nuestra misión radica en que somos impulsados por el mismo Espíritu que impulsó a Jesús. Anunciamos y damos testimonio de las buenas nuevas del Reino de Dios gracias a la obra del Espíritu, quien lo hace evidente en nuestro diario vivir. Nuestro andar tiene que reflejar la conducción del Espíritu Santo, disponiéndonos a hacer la voluntad de Dios y no la nuestra. En esto consiste la vida espiritual.

En tanto que la realidad de muerte aun no ha sido superada, hemos de procurar, conducidos por el Espíritu, la plenitud de vida para todos. En esta lucha contra la muerte, es el Espíritu que nos da esperanza y paciencia. La resistencia contra la muerte es fundamentalmente una práctica, pero una práctica de carácter pneumático. Al mismo tiempo la relación filial con nuestro Padre Dios se hace indispensable, y la vida de oración ha de caracterizar nuestra espiritualidad en lo cotidiano.

Jesús anunció la llegada del Reino de Dios, y sus hechos dieron testimonio de ello; pero fue su resurrección, triunfo sobre las fuerzas de la muerte, lo que confirmó la veracidad de esa buena noticia. Esto fue aspecto clave para la fe de las comunidades cristianas (Ro.1.1-6). Las fuerzas de la muerte son muy evidentes y muy poderosas en América Latina; sin embargo, la debilidad que caracteriza nuestra lucha contra la muerte tiene futuro. Hay esperanza porque Dios es el que tiene el control de la historia. El reto para nosotros es saber discernir las señales del alumbramiento de ese proceso de gestación histórico dirigido por el Espíritu.

4. Conclusión

Si bien es cierto que gran parte del pueblo cristiano de América Latina asiste a un gran despertar en materia de espiritualidad, también es cierto que hay fuertes intereses en manipular la experiencia religiosa con el propósito de mantener intactas las estructuras sociales pecaminosas. La penetración ideológica por medio de la religión alimenta diariamente una espiritualidad con poco significado para este presente doloroso.

El texto bíblico nos ha mostrado claramente las profundas raíces cristológicas de la propuesta paulina sobre la espiritualidad, experiencia cotidiana y fundamentalmente comunitaria. San Pablo es categórico en afirmar que el Espíritu Santo actúa en la historia y que en ésta se está gestando una nueva creación. No se puede leer Romanos sin tener en cuenta que las comunidades cristianas, que están en el trasfondo de la carta, tienen a Jesucristo como el modelo a seguir. Gracias a la presencia del Espíritu Santo en la vida del cristiano podemos decir al igual que Jesús: "Abba, Padre".

Ser fiel al Señor hoy en América Latina es dejarse guiar por el mismo Espíritu de Dios que conduce a la vida y nos impulsa a luchar por ella. Esta es una de las marcas de la espiritualidad evangélica que hoy cobra gran relevancia por la realidad de muerte que nos rodea. El Espíritu de Dios, Espíritu de vida, nos da esperanza y al mismo tiempo nos compromete. Esta buena noticia tiene que ser anunciada, aunque ello signifique un atentado a los intereses egoístas de los sectores dominantes de nuestras sociedades. En los riesgos de esta empresa, el Señor nos acompaña por su Espíritu.

NOTAS

1 En el campo socio-político es también tradicional relegar lo religioso al ámbito de la supraestructura ideológica, con el agravante de considerarlo como un simple reflejo de las contradicciones en la estructura socio-económica. Esto trae importantes consecuencias para el método de análisis, y por lo tanto para las conclusiones, sobre el fenómeno religioso.
2 Véase Pablo Leggett "Platón o Jesucristo" *Vida y Pensamiento, Vol. 3, Nos 3 y 4 (1983), pp. 2-18.*
3 Cp. Adolfo Ruiz y Dennis Smith, "Impacto de la programación religiosa difundida por los medios electrónicos en la población cristiana activa de América Central", *Pastoralia* (San José: CELEP), Año 9, No. 18, julio de 1987, pp. 39-54; y Hugo Assman, *La Iglesia electrónica*, San José: DEI, 1986.
4 *La Prensa Libre* (San José), 13 de enero de 1987.
5 "Una vez más queremos hacer hincapié en lo siguiente: este mundo de maldad, de destrucción y tristeza no cesará en tanto Jesucristo no vuelva a este mundo." (Jimmy Swaggart, *La autoridad del creyente* (s.l.: 1983, pp. 38s) Suena muy "espiritual" la frase, pero estoy seguro de que para él este mundo no era tan malo, porque tenía riqueza, éxito y prosperidad. Quienes sí experimentan el mundo como tristeza y destrucción son los pobres del Tercer Mundo. Y en ellos no está ausente el anhelo de que el Señor se haga presente, se manifieste, en medio de

este mundo, para transformarlo todo, incluyendo a los seres humanos. Pero se trata de un anhelo diferente del de Swaggart y sus similares.

6 George Casalis, "Evangelización y conversión" en *Capitalismo: violencia y anti-vida* (Costa Rica: EDUCA-DEI, 1978), p. 304.

7 Véase Ana María Ezcurra, *El Vaticano y la administración Reagan.* México: Claves latinoamericanas-Nuevomar, 1984.

8 Eduardo Lohse, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1978), p. 132.

9 Eduard Lohse, *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1975), p. 81.

10 E. Lohse, *Teología del Nuevo Testamento (op. cit..)*, p. 129.

11 Nótese que en el contexto de este pasaje se hace énfasis en la espiritualidad de la vida de Jesús: cp. Lc. 1.35; 2.25; 3.21; 4.1 y 4.14.

12 Aunque no nos ocupamos de precisar la realidad histórica concreta de los destinatarios, por el mismo texto se intuye algo de ellas.

13 Bien dice Pablo Richard que la estructura interna de esta sección es: carne que conduce a la muerte y espíritu que conduce a la vida. "O Fundamento material da espiritualidade" *Estudios bíblicos* #7, (Petrópolis, 1985), p. 74.

14 Oscar Cullmann, "La oración según las cartas paulinas", *Selecciones de teología* #79, Vol. 20 (1981), p. 173.

15 Lothar Coenen, *(op. cit..)*, pp. 238ss. Véase también "paciencia militante" en Elsa Tamez, *Santiago* (San José: DEI, 1985), pp. 72ss.

16 Eduard Schweizer, *El Espíritu Santo* (Salamanca: Sígueme, 1984), p. 103.

17 Lothar Coenen *(op. cit.)*, p. 230s.

18 Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera iglesia* (Santander: Sal Terrae, 1981), p. 147.

19 Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación* (Madrid: Paulinas, 1980), p. 254.

20 Para el caso peruano véase, por ejemplo, "Encuentro nacional cristiano sobre DD. HH.", *Caminos*, #27 (Lima), agosto de 1989, p. 3.

21 Véase "Evangélicos realizan marcha por la paz", *Comunión* Año 1, #3, agosto de 1981.

22 Enrique Minaya, *Informe del Secretario General de la Iglesia Evangélica Peruana*, enero de 1990,

p. 18. Otro documento de singular importancia para el caso peruano es el pronunciamiento "Unidos por la justicia y la paz", emitido por las iglesias católicas y evangélicas del Perú con motivo de la crisis nacional. En ella se consigna una clara opción de solidaridad con los más pobres. El documento lleva el respaldo de la mayoría de las iglesias evangélicas. *Concilio*, Epoca II, #1 (Lima), diciembre de 1989, p. 4.

23 Jon Sobrino, *op. cit.*, p. 145.

Vida y Pensamiento Vol.10, Nº 1, 1990.
San José Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Experiencia pentecostal: realidad y posibilidades

Ricardo Waldrop

La renovación del culto expresivo

Aunque en la iglesia siempre han existido grupos que han practicado el culto publico de manera emotiva y expresiva (como los anabautistas, quáqueros, metodistas y pietistas), en los últimos tiempos los pentecostales han ocupado la vanguardia de estos movimientos. Algunos sectores de la iglesia han marcado a este tipo de culto expresivo con etiquetas de connotaciones peyorativas, como "puro emocionalismo" o "entusiasmo". Sin embargo, este tipo de práctica cúltica reponde a una sentida necesidad de autoexpresión, especialmente entre las clases más populares, que prefieren una religión "de corazón", espontánea en contraposición a otras formas litúrgicas más literarias e intelectuales. Algunos de los elementos de este tipo de liturgia "entusiasta" son el batir las palmas, el cantar en otras lenguas, las oraciones en voz alta espontáneas y concertadas, el levantar las manos, la fuerte exclamación de "amenes" y "aleluyas" y la danza "en el Espíritu" — todos justificados bíblica y teológicamente con ejemplos en el Antiguo y Nuevo Testamentos. La música juega un papel vital en la adoración pentecostal. Se utiliza una amplia variedad de instrumentos, muchos de ellos autóctonos. Participan grupos musicales, como tríos, coros y conjuntos instrumentales, y en el canto congregacional se emplean muchos coritos que narran el peregrinaje pentecostal. Los cantos se consideran como actos de adoración y de preparación para recibir "la palabra de Dios" (el sermón).

La revaloración de los carismas

Más que por otras cosas, quizás, el pentecostalismo es conocido por su creencia en la manifestación contínua de los dones del Espíritu a través de la historia de la iglesia, y por su énfasis en la demostración de estos dones en la vida normal de la iglesia

---

El Rev. Ricardo Waldrop, de la Iglesia de Dios, dirige el Centro Guatemalteco de Teología Práctica. Participa en el programa de licenciatura del SBL.

contemporánea. Aunque algunos sectores de la iglesia han sostenido una teoría dispensacionalista de la "cesación de carismas", expuesta por teólogos como San Agustín, Juan Crisóstomo y Martín Lutero, afirmando que los dones milagrosos y extraordinarios fueron suspendidos después de la era apostólica, actualmente es más difícil encontrar muchos grupos que todavía sostengan tenazmente esta postura. En parte esto se debe al efecto que el pentecostalismo ha producido en las distintas iglesias tradicionales, especialmente a través de sus movimientos carismáticos. La práctica de los carismas, la glosolalia (hablar en lenguas), la sanidad divina y el exorcismo ha caracterizado el movimiento pentecostal en todo el mundo. Basándose en 1 Cor. 14.22, los pentecostales insisten en usar los carismas en la evangelización, por medio de grandes cruzadas de "sanidad divina", especialmente en regiones del Tercer Mundo como América Latina.

Reverencia y amor hacia la Biblia

Una de las características más sobresalientes del pentecostalismo es el profundo sentido de devoción a la Biblia, que es aceptada como la Palabra de Dios inspirada divinamente. El movimiento pentecostal ha contribuído a despertar el amor al estudio de las Escrituras. La Biblia es leída como una palabra personal de Dios para cada creyente y no simplemente como un interesante libro de doctrina general. La mayoría de los creyentes pentecostales llevan su Biblia a los servicios religiosos y se proecupan por reverenciarla como documento sagrado y se ponen de pie cuando la leen. En este sentido, los pentecostales podrían clasificarse teológicamente como fundamentalistas.

Flexibilidad teológica y contextualización cultural

El pentecostalismo demuestra una habilidad habilidad para entrar a nuevos contextos culturales, y aun a diversos ambientes teológicos. La innovación pentecostal ha creado estructuras que se adaptan a ambientes específico y ha hecho buen uso de modelos como células de oración, estudios bíblicos en hogares, iglesias satélites que se desprenden de iglesias madres, comunidades carismáticas, agencias misioneras, institutos de preparación de pastores y organizaciones de servicio. El pentecostalismo es, probablemente, el movimiento cristiano más diseminado en el mundo; se ha extendido a miles de grupos étnicos y culturas locales, muchas veces utilizando formas artísticas locales y patrones autóctonos de organización social para comunicar el evangelio y establecer iglesias.

Hasta el momento hay pocas obras que esbocen claramente la teología pentecostal, Detrás de esta realidad está la convicción que "la letra mata, pero el Espíritu vivifica". En otras palabras, la teología sirve para la vida en el Espíritu, que se goza y se manifiesta en el cumplimiento de la misión de la iglesia, y no a la inversa.

Evangelización mundial y crecimiento pentecostal

El pentecostalismo ha sido y parece que seguirá siendo una de las fuerzas principales para la evangelización del mundo. En la visión pentecostal de la misión de la iglesia

está implícito el establecimiento de congregaciones locales en el contorno inmediato y fuera de él. A los creyentes pentecostales se les enseña desde el inicio de su vida espiritual y eclesial que tienen la obligación de compartir su fe mediante el testimonio personal. La mayoría de los miembros de las iglesias se involucran activa y voluntariamente en diferentes aspectos del ministerio cristiano. La empresa misionera, entendida como la comunicación del evangelio a aquellos que no lo han oído claramente, aparece con una importante prioridad en la agenda de la mayoría de las denominaciones y agencias misioneras pentecostales. Como resultado, en todo el mundo millones de personas han ingresado a las iglesias pentecostales. Este enfoque sobre la misión de la iglesia ha afectado profundamente a los demás movimientos cristianos en este siglo.

Unidad de la iglesia y ecumenismo de base

En un sentido, el movimiento pentecostal ha sido la fuerza más ecuménica del cristianismo durante este siglo. Millones de cristianos de todas las tradiciones imaginables se han reunido especialmente en las grandes cruzadas evangelísticas y las celebraciones carismáticas, para la adoración, la comunión, el testimonio común y el ministerio. También en las pequeñas congregaciones locales se celebran "cultos unidos" y estudios bíblicos en los hogares.

Desde los años cincuentas los líderes pentecostales han estado involucrados en círculos ecuménicos. Uno de los pioneros de este esfuerzo ecuménico ha sido David J. duPlessis, de Sud Africa, quien fue el primer pentecostal que visitó el Vaticano. Unas pocas denominaciones pentecostales, en su mayoría tercermundistas y autóctonas, son miembros del Consejo Mundial de Iglesias. Actualmente uno de los vicepresidentes del CMI es el Dr. Gabriel Vaccaro, de la Asociación Iglesia de Dios de Argentina. Un pequeño número de denominaciones pentecostales autóctonas pertenece al Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI). Muchas de las iglesias nacionales pentecostales afiliadas a las juntas misioneras de Norteamérica pertenecen a la más conservadora Confraternidad Evangélica Latinoamericana (CONELA), que está relacionada con la Fraternidad Evangélica Mundial y la Asociación Nacional de Evangélicos de los Estados Unidos, cuyo presidente actual es un pentecostal, el Dr. Ray H. Hughes, de la Iglesia de Dios (Cleveland). Además, existen varias organizaciones regionales e internacionales que unen a los pentecostales entre sí, como la Confraternidad Pentecostal Latinoamericana, la Fraternidad Pentecostal Mundial y la Fraternidad Pentecostal de Norteamérica.

Una iglesia de las clases pobres y marginadas

Los estudios sociológicos recientes han demostrado que las iglesias pentecostales son "refugios de las masas".[1] Los seguidores del movimiento pentecostal inicial fueron los habitantes más pobres de los países noratlánticos, y en América Latina, Africa y Asia se da la misma situación. Aunque muchas veces no se enfatizan de manera directa o abierta las enseñanzas bíblicas sobre asuntos de justicia y liberación social, el movimiento pentecostal en muchas partes del mundo ha sido y sigue siendo una "iglesia de los pobres".

El efecto del evangelio ha sido verdaderamente liberador en la vida de centenares de miles de creyentes y sus familias. En un sentido, la iglesia pentecostal ha creado un espacio en que puede comenzar a desarrollarse una liberación integral, aunque en primera instancia ésta se haya limitada a la persona y su familia. Como muchos pentecostales han sido o son de las clases pobres y oprimidas, la iglesia les provee un ambiente de calor humano y aceptación personal en que comparten los recursos. Es un claro recuerdo de Hch. 2.42-47.

Además de los análisis sociológicos de algunos investigadores como Hollenweger (1976), D'Epinay (1973), y Anderson (1979), quienes enfatizan más la falta de involuctramiento político, la orientación anticomunista, y la fijación sobre la ética rigurosa y personal de los pentecostales clásicos norteamericanos, también hay casos reales en Latinoamérica y otros continentes de la inserción pentecostal en las luchas por la juscititcia social a nivel estructural. Ejemplos importantes de esta participación pentecostal en las luchas por la transformación socio-política son: 1) los pentecostales brasileños que se unieron a las Ligas Campesinas en el noreste de Brasil en búsqueda de mejores condiciones de trabajo en los campos de caña de azúcar;[2] 2) La Unión Evangélica Pentecostal Venezolana, con su pronunciada opción por los pobres en la "Carta de Valencia", y su trabajo ecuménico junto al Comité Venezolano por la Justicia y la Paz; 3) la visión social radical de Frank Bartleman, uno de los pioneros del avivamiento pentecostal en la Calle Azusa, con su denuncia del capitalismo y su reclamo de la enmancipación de la clase pobre de la servidumbre de Inglaterra;[3] 4) la participación de los sectores pentecostales nicaragüenses con grupos ecuménicos como CEPAD y CIEETS en la revolución sandinista y la reconstrucción nacional;[4] y 5) el aporte pentecostal feminista de Aída Gaetán a la teología de la liberación[5]. Hay también algunos ejemplos de himnos de tipo "protesta" del pentecostalismo inicial. La visión igualitaria del obispo negro Willian J. Seymour enfoca el problema racial en los Estados Unidos durante el avivamiento de la Calle Azusa.

Creemos muy importante mencionar este otro lado de la cara pentecostal que, aunque sea minoritario, da una idea de la radicalidad de un pentecostalismo "a partir del pobre". Desde el reverso de la historia, entonces, no solo encontramos ejemplos de la solidaridad social entre y hacia los pobres, sino también hay pautas que nos levan a creer que los pentecostales tenemos algunas premisas teológicas en común con las teologías de la liberación, como el bienestar físico, social y espiritual del ser hunmano y de la sociedad en general (sanidad-liberación).

1 Christian Lalive d'Epinay. *El refugio de las masas.* Santiago: Ed. del Pacífico, 1968.

2 Francisco Cartaxo Rolim, "El pentecostalismo a partir del pobre", *Cristianismo y sociedad*, #95 (1988), pp. 51-70.

3 Donald Dayton (1988), pp. 7-13.

4 *Xilotl*, N^{os} 1 y 3.

5 *Pastoralia*, No 15, (San José: CELEP).

6 F. C. Rolim, *op. cit.*

Vida y Pensamiento. Vol.10, No 1, 1990
San José, Costa Rica; Seminario Bíblico Latinoamericano

Hacer cristología en un seminario latinoamericano y protestante

Ineke Bakker

¿Y vosotros, quién decís que soy?
Lucas 9.20

Como cristianos latinoamericanos de la última década del siglo XX ¿qué respuesta damos a esta pregunta de Jesús? ¿Nos basta citar las doctrinas cristológicas tradicionales, o éstas ya no nos satisfacen? ¿Tenemos experiencias nuevas que enriquecen nuestra visión de Jesucristo?

El sentimiento de que ya no podemos seguir repitiendo mecánicamente las fórmulas tradicionales cunde cada vez más en ambientes protestantes. Quizás no sea tanto porque estas enseñanzas ya no se consideran verdaderas, sino más bien porque para muchos miembros de las iglesias van perdiendo su significado existencial. Las experiencias religiosas de hoy ya no caben dentro de los términos multicentenarios como "las dos naturalezas de la persona de Cristo" o la "communicatio idiomatum".[1] No es que las personas las rechacen abiertamente, sino que se nota claramente que éstas no logran comunicar en una forma inteligible y auténtica el sentido que tienen estas verdades en relación con la vida concreta de todos los días. En diversas comunidades eclesiales surgen ahora nuevas imágenes de Jesucristo basadas en nuevas experiencias de fe de sus miembros. Se abre un proceso de búsqueda, que a la larga nos puede llevar a una nueva expresión de nuestra fe.

En este artículo describiremos el camino que en el curso de Cristología del Seminario Bíblico Latinoamericano hemos seguido para llegar a la creación de nuevos credos y confesiones (ver selección de ellos al final). Estos credos no pretenden ser fórmulas

La Dra. Ineke Bakker, holandesa de origen, ha sido profesora de teología sistemática en Nicaragua (7 años) y en el Seminario Bíblico Latinoamericano (2 años).

únicas, verdaderas, ni eternas, sino que deben interpretarse como esfuerzos de estudiantes — en su calidad de creyentes sinceros, creativos y críticos — para expresar su fe en Jesucristo en los duros tiempos que nos toca vivir.[2]

Este proceso de articular pensamientos cristológicos se puede interpretar como un posible paradigma metodológico para el quehacer teológico dentro del marco de la teología latinoamericana de la liberación. Por el carácter del curso, este artículo tiene dos limitaciones: primero, refleja un enfoque principalmente cristológico, porque el curso era de cristología y no de teología en general. Segundo, el quehacer teológico se basó en experiencias protestantes en relación con Jesucristo, y el material de discusión fueron las experiencias que los estudiantes, como miembros de iglesias protestantes de América Latina, habían tenido en éstas.

Presuposiciones: ¿Qué pensábamos antes de comenzar el curso?

Hubo tiempos en la historia del cristianismo cuando la tarea del teólogo[3] se limitaba a discutir y explicar las doctrinas ya establecidas. La visión clásica de la cultura y de la fe permitía ver la teología como universal y eterna. Los apologistas (los primeros teólogos) definían los dogmas como absolutos y terminantes, ya que se basaban en la revelación de Dios, que por supuesto era inmutable. Sin embargo, la íntima relación entre teología y espiritualidad todavía le aseguraba al teólogo cierta libertad para ser creativo. A partir del siglo XII comienza a constituirse la teología como ciencia. Poco a poco se pierde la relación con la espiritualidad y la vida piadosa. Con el tiempo, las exigencias de un saber racional reducirán el trabajo teológico a una sistematización y exposición clara de verdades establecidas.[4] Aunque la Reforma protestante del siglo XVI atacó tanto la autoridad del magisterio de la iglesia y de la tradición eclesial como el contenido de muchos dogmas, y aunque puso gran énfasis en la sola Scriptura y en la libertad de conciencia de cada creyente, no dejó de acarrear un reforzamiento del cuerpo doctrinal de la iglesia antigua. La teología protestante del siglo XVII y parte del siglo XVIII es, en su mayoría, una teología escolástica. Se caracteriza por un profundo tradicionalismo y se limita a reproducir y sistematizar el patrimonio teológico heredado.

Sin embargo, con la Ilustración y el surgimiento de la crítica histórica comienza a resquebrajarse el edificio de la teología tradicional. Muchas corrientes filosóficas y ciertos desarrollos socio-políticos del siglo XIX, y sobre todo del siglo XX, nos han llevado a entender algunos temas de la teología como productos de la época y del contexto. En la reflexión sobre el carácter contextual de la teología como reflexión crítica sobre una praxis histórica, se destaca claramente el aporte de la teología latinoamericana de la liberación.[5]

> De esta manera la formulación crítica de la teología no puede ser sino una "interpretación de lo vivido", de lo practicado. Poder manifestar esta "congruencia histórica" entre lo que se cree y lo que se vive, es lo que se juega en el corazón del método en la

Teología de la Liberación. Al fin de cuentas, no es otra cosa lo que nos manifiesta Jesucristo: su mensaje no era sino una proclamación de lo que él era y vivía.[6]

Esto implica que la teología ya no puede ser un sistema cerrado.[7] Los teólogos están conscientes de que la teología es producto de un contexto determinado y que está abierta a nuevas interpretaciones que surgen de nuevas preguntas. Sólo cuando participa activa y conscientemente en este proceso, la iglesia tiene una capacidad teológica creadora. En el Seminario Bíblico Latinoamericano solemos destacar tres elementos fundamentales en el quehacer teológico: *análisis de la realidad, relectura bíblica* y *acción pastoral*. En el curso de Cristología hemos tomado este esquema como punto de partida, pero lo hemos adaptado al tema y a los desafíos del curso. Veamos ahora los pasos que hemos seguido.

1. Análisis de la realidad: los distintos rostros de Jesucristo

Comenzamos con un análisis de la realidad, y nos preguntamos cuál es la realidad que debemos analizar. ¿Es toda la realidad socio-política, económica, cultural y religiosa de América Latina y el Caribe? Insistimos en que, aunque un análisis profundo del contexto es muy importante, dentro del curso no era posible hacer un análisis tan exhaustivo. Por eso decidimos limitarnos a analizar la parte de la realidad que más tiene que ver con nuestro tema: las experiencias que reflejan la imagen de Jesucristo entre nuestros pueblos. ¿Cómo ven los creyentes latinoamericanos a Jesucristo? ¿Cuáles son sus características y cualidades? ¿Por qué asume precisamente estas características y no otras? ¿A cuáles necesidades de los creyentes responden estas imágenes? ¿Cuáles son sus efectos positivos y cuáles sus consecuencias negativas? Si partimos de este tipo de preguntas, se nos aclara toda la realidad latinoamericana.

Nos encontramos con una inmensa riqueza de imágenes en himnos, sermones, artículos en periódicos y revistas, dibujos, cuadros, arte popular. Distinguimos dos corrientes principales: una que pinta a Jesucristo como el Monarca celestial y otra que hace énfasis en el Siervo Sufriente.[8] Aunque ambas imágenes están presentes, tanto en la tradición católica como en la protestante, la imagen del Monarca celestial aparece más en las iglesias protestantes, presumiblemente por su tendencia al triunfalismo, mientras que en la religiosidad popular católica se presenta con más frecuencia la imagen del Siervo sufriente, que expresa el sufrimiento de las masas populares. Los estudiantes del curso calificaron estas imágenes como impuestas, caricaturas de Jesucristo, que promueven el escapismo y la resignación. Su función ideológica en el contexto latinoamericano es evidente. Pero estas imágenes no son sólo el resultado de una imposición de doctrinas por parte de la Iglesia Católica colonial o de misioneros protestantes extranjeros, sino que también son el producto de todo un proceso de apropiación por parte de los creyentes. El análisis de los manuales dogmáticos de las diferentes denominaciones muestra diferencias entre el Jesucristo que presentan los manuales y el Jesucristo presente en las vivencias de la gente. Los manuales insisten

en que Jesucristo es tanto humano como divino y en describir los "dos estados de Jesucristo, el estado de humillación y el de exaltación". Los creyentes se han apropiado de estos conceptos y conforme a sus necesidades y sueños han creado las imágenes del Monarca celestial o del Siervo sufriente.

Existe una tercera corriente, más reciente, menos definida todavía, que hemos venido llamando la del "Jesucristo inmanente". La encontramos en los cantos de las comunidades eclesiales de base y en las misas populares. El "Dios de los pobres" es el Cristo trabajador, que es humano y sencillo, de rostro curtido, que come raspado en el parque y anda vendiendo lotería. "Cerca está el Señor ..., le conoceréis en el que lucha por la igualdad, ... en el que canta la libertad, ... en el obrero en su taller, ... en el anciano en su vejez".[10]

Esta última corriente incorpora elementos de las otras dos. El "Cristo Obrero" es a la vez "luz de luz y verdadero Unigénito de Dios ... golpeado, con escarnio torturado en la cruz martirizado ...".[11]

Ante esta realidad de múltiples imágenes de Jesucristo, viejas y nuevas; a veces complementarias, a veces contradictorias; obsoletas y vitales, nos preguntamos por *nuestra* imagen de Jesucristo. ¿Quién decimos nosotros que es Jesucristo?

2. La cuestión metodológica

Lo anterior nos lleva a otra pregunta, de índole metodológica: ¿cómo podemos juzgar entre estas múltiples imágenes de Jesucristo? ¿Son todas igualmente verdaderas? Si nosotros queremos desarrollar una cristología, ¿a qué criterios debe responder? ¿Cuál es el mejor camino a seguir?

Dos criterios se destacan inmediatamente: nuestra tradición y convicción protestantes nos imponen el criterio de que la cristología debe ser *bíblica*. Nuestro compromiso con los marginados nos dicta que la cristología debe ser *liberadora* para los pobres, las mujeres, los negros e indígenas, en suma, para todos los marginados y excluídos del sistema dominante.

Satisfacer el criterio de que la cristología debe ser bíblica no es tan fácil como parece. En la Biblia encontramos una variedad de imágenes de Jesucristo y la historia cristológica nos muestra que con base en estudios bíblicos se puede llegar a cristologías muy distintas. En el curso seguimos el pensamiento de Jon Sobrino, que enfatiza que "para nosotros el punto de partida es el *Jesús histórico*; es decir, la persona, doctrina, hechos y actitudes de Jesús de Nazaret en cuanto son accesibles, por lo menos de una manera general, a la investigación histórica y exegética".[12] No es nada fácil definir los rasgos del Jesús histórico. Las únicas fuentes con que contamos son interpretaciones teologizadas de su ser y actuar, en función de las necesidades específicas de ciertas comunidades del primer siglo. No nos queda otro camino que tratar de excavar al Jesús histórico dentro de las teologizaciones. Aunque esta búsqueda ya tiene una larga historia,

con fracasos y decepciones, últimamente hay más optimismo sobre las posibilidades de encontrar algo del Jesús histórico.[13] Es importante que este trabajo en América Latina no se limite a un mero estudio académico. No se busca al Jesús histórico solamente para resolver dudas intelectuales. Como dice Sobrino:

> Desmitologizar a Cristo en América Latina no significa primariamente dar razón de su verdad histórica ante la crítica radical, aunque esto se deba hacer también; sino evitar que por su abstracción ahistórica la realidad pueda ser abandonada a su miseria. Por ello más urgente que la desmitologización es la "despacificación" ... de Cristo: que Cristo no deje en paz a la realidad.[14]

Pero esta despacificación sólo es posible a partir de un *seguimiento* concreto de Jesús. Para nuestra relectura bíblica, como parte del proceso de hacer teología, nos apoyamos en la teología latinoamericana de la liberación, que surge de la reflexión sobre una praxis histórica, y que reconoce que la única manera para conocer a Jesucristo es seguirlo en una práctica comprometida con los marginados.[15] Con este énfasis en el seguimiento de Jesucristo no queremos menospreciar el trabajo exegético académico, pero sí mostrar las limitaciones que éste tiene en el contexto latinoamericano y fuera de éste.



Además, en el curso concluímos que podemos y debemos ir más allá de una relectura bíblica, ya que contamos con la *presencia actual de Cristo*. La relectura de Mt. 25. 31-40 nos confirma las experiencias actuales de que Jesús está presente en nuestros hermanos y hermanas más humildes, en los pobres, en las mujeres, en todos los marginados y excluídos. Por tanto, *que una perspectiva desde los pobres* (entendidos como todos los marginados y excluídos del sistema capitalista-patriarcal dominante) es indispensable para conocer a Cristo.

Esto nos llevó a discutir en qué medida nosotros, los estudiantes y profesores del Seminario Bíblico Latinoamericano en su sede principal en San José, podemos con-

sideramos "pobres", ya que entre nuestros hermanos y hermanas latinoamericanos somos muy privilegiados. Provisionalmente concluímos que, lo determinante es el compromiso y la opción por los pobres. Como dijo una estudiante: "hay pobres con conciencia de ricos y ricos con conciencia de pobres".

Muchos de los que participaron en el curso han tenido experiencias en que han logrado captar algo de la presencia actual de Cristo entre nosotros, en momentos de aflicción y soledad, en tiempos de lucha y en el silencio, en la esperanza, en manifestaciones populares y en visitas a campesinos. Aunque fácilmente se corra el riesgo de caer en un pietismo individualista y alienante, pensamos que debemos tomar en serio estas experiencias y considerarlas como un punto de partida para una reflexión cristológica. Pero, para evitar un autoengaño, se debe aplicar el criterio del Jesús histórico. Nuestras experiencias actuales de Cristo no pueden ir en contra de la praxis y las enseñanzas de Jesús.

Como profesora tengo la convicción de que el éxito del curso se debe en gran parte a la inclusión de las experiencias personales de los estudiantes (no como experiencias individualistas, puesto que muchas eran comunitarias, sino en el sentido de que ellos mismos las vivieron). Las hemos compartido, enriquecido y juzgado con el criterio de la praxis y enseñanzas de Jesús. Así logramos experimentar que la teología y la cristología tienen que ver con lo más íntimo de nuestro ser, de nuestra esperanza y nuestra fe. Logramos vernos como parte de una gran tradición: la activa historia del pueblo de Dios en la tierra, de la cual formamos parte y a la cual podemos dar nuestras contribuciones. De hecho, nuestras experiencias son el enlace entre la realidad social y eclesial, y nuestra vivencia personal.

Por eso en la segunda mitad del curso, junto con el estudio de las cristologías, los estudiantes crearon sus propias reflexiones cristológicas en la forma en que les nació expresarse: credo, confesión, liturgia, poema, carta a Jesús, y otros. Tomaron elementos de la tradición bíblica y de sus propias experiencias y los plasmaron en pensamientos cristológicos originales. Las discusiones con base en estas reflexiones, enriquecidas por la lectura de textos cristológicos, han sido la parte más rica y creativa del curso. Compartir lo que se cree en lo profundo del ser y recibir los comentarios constructivos para aclarar aún más los pensamientos, es algo liberador.

Volvamos, ahora, a los dos criterios para una cristología: ésta debe ser *bíblica* y *liberadora*. Ya definimos que lo bíblico enfatiza al Jesús histórico. Una cristología será liberadora cuando se desarrolle desde la perspectiva de los pobres, como los definimos anteriormente. Cuando los pobres comienzan a reflexionar sobre sus experiencias con Cristo y las expresan en la forma en que desean, ocurre cierta liberación. Además, la praxis y las enseñanzas del Jesús histórico indican claramente que su mensaje principal es la liberación de toda la creación, la llegada del Reino de Dios.

3. El Jesús histórico

Una vez que terminamos el estudio de la cuestión metodológica, centramos toda la atención en el Jesús histórico, por tener un papel tan importante en la creación cristológica. Estudiamos su vida y su misión, y enfatizamos el mensaje del Reino de Dios. Luchamos por entender el significado de su muerte y resurrección. Usamos textos del contexto latinoamericano, pero también del mundo europeo y norteamericano. Muy enriquecedores resultaron los aportes desde la perspectiva judía.[16]

4. El desarrollo de cristologías en la historia

Conscientes de que no somos los primeros en reflexionar sobre Jesucristo y de que podemos aprender de nuestros antepasados, estudiamos después el desarrollo de distintas cristologías en la historia. Tratamos de ver cada cristología en su contexto específico, como respuesta a una situación particular. Comenzando con las diferentes cristologías del Nuevo Testamento, pasamos por las luchas cristológicas de la iglesia antigua en el contexto del Imperio Romano. Entendimos la cristología de Anselmo de Cantórbery dentro de una sociedad feudal en los inicios del Renacimiento. Comentamos "la cristología de los títulos" de Oscar Cullmann y su énfasis en la historia de la salvación. Llegamos a algunas de las cristologías de nuestros tiempos: la de Jürgen Moltmann, que no se puede entender fuera de su experiencia como prisionero de guerra en la Segunda Guerra Mundial y su vivencia en la lucha política posterior. Nos acercamos a la cristología negra, que se vuelve incomprensible sin las luchas contra la discriminación racial y el "apartheid". La cristología feminista, todavía incipiente, que nace de la nueva conciencia feminista de cristianas de todas partes del mundo. Terminamos con un estudio de la cristología latinoamericana, especialmente la producida por las reflexiones de hermanos católicos como Jon Sobrino y Leonardo Boff.

Nos preguntamos cuáles son los elementos de las cristologías estudiadas que nos pueden servir para desarrollar una cristología para las iglesias protestantes de América Latina. Aquí entra nuestra preocupación por la *acción pastoral*. Un curso en un seminario no es igual a la acción pastoral, pero en nuestras reflexiones y discusiones sí debe estar presente la realidad pastoral de nuestras iglesias. No reflexionamos sobre Jesucristo sólo para satisfacer nuestras inquietudes académicas. Toda nuestra reflexión debe estar en función del trabajo pastoral, que ya estamos haciendo o que haremos en un futuro cercano. Por eso de cada cristología nos preguntamos: ¿cómo reaccionarían los hermanos y hermanas en la iglesia? ¿Cómo se podría hacer más accesible el mensaje? ¿Qué sirve ahora para la situación concreta de la iglesia? Constantemente nos hicimos preguntas prácticas como: si te tocara predicar el Viernes Santo o el Domingo de Resurrección, ¿qué dirías? Si tienes que dar una charla sobre Jesucristo a un grupo de mujeres, ¿cuáles serían los elementos que enfatizarías? Cuando un joven te dice que la construcción del Reino de Dios depende de los avances de las luchas populares de nuestros pueblos, ¿qué le dirías? Si comienzas a pastorear una iglesia en la que domina la imagen del Monarca celestial, ¿qué programa educativo planearías con los hermanos y hermanas?

En la última sesión del curso tratamos de sintetizar todos los elementos que nos sirven y de pincelar una cristología bíblica y liberadora para nuestras iglesias protestantes.

Conclusión

Al final de esta caminata por el campo de las cristologías, me pregunto qué implica esta experiencia para el proceso del quehacer teológico como tal. ¿Cuáles son las conclusiones metodológicas que podemos sacar?

En primer lugar puedo confirmar el método seguido de *análisis de la realidad, relectura bíblica y acción pastoral.* El curso nos ha llevado a la creación de pensamientos cristológicos que prometen ser liberadores y útiles para la práctica cristiana de nuestras iglesias y de nosotros mismos.

Sin embargo, la experiencia de este curso también me ha confirmado la necesidad de incluir otro elemento en nuestro proceso de hacer teología. Debemos añadir una *interpretación teologizada de nuestras experiencias* con Jesucristo, para llegar a una creación cristológica, un re-hacer teología/cristología, que corresponda a las inquietudes y preguntas de nuestro tiempo y contexto. Como dijimos, son precisamente las experiencias actuales de nuestros hermanos y hermanas más humildes las que nos confirman la presencia de Jesús. Es en las experiencias reales y crueles de crucifixión, tan comunes en nuestro continente, que mantenemos viva la esperanza de la resurrección. Estas experiencias se tornan fuentes muy ricas de creación cristológica.

Hablar de experiencias en la teología no tiene buena fama. Estoy muy consciente del hecho de que "experiencia" como tal no tiene una buena historia en el ambiente protestante y que hace falta un estudio profundo del papel de la experiencia en el protestantismo.[17]

Muchas veces "experiencia" ha sido interpretada en uno de dos sentidos extremos. En el ala radical de la Reforma no siempre se ha podido evitar entrar en un infructuoso dualismo entre "Biblia" y "experiencia", porque la experiencia individualista se deshizo de la Biblia, y ésta perdió su carácter normativo. En ciertos sectores de la tradición pietista, la experiencia espiritual individualista se convirtió en la única fuente de la fe, sin que la Biblia jugara un papel como criterio de discernimiento. Un poco más tarde, con Friedrich Schleiermacher (1768-1834), la experiencia religiosa llegó a ser el punto de partida de todo el quehacer teológico, ya que para Schleiermacher ésta era el único punto de confianza en los tiempos de una creciente secularización de los intelectuales. Estos criticaban cada vez más la autoridad de las Sagradas Escrituras.

Por otra parte, en la tradición calvinista se enfatizó la importancia de las Sagradas Escrituras como única fuente de todo conocimiento acerca de Dios y como indispensable criterio de discernimiento. Como la experiencia humana es una experiencia afectada por el pecado, sólo la Biblia puede proveernos las verdades necesarias de la fe. Esto

muchas veces llevó a menospreciar la experiencia humana como tal y a un fuerte racionalismo en las iglesias. La teología neo-ortodoxa de Karl Barth también ha seguido esta línea de pensamiento y ha criticado las ideas de Schleiermacher como antropocentrismo y subjetivismo. Barth insistió en la importancia de la Palabra de Dios, sea en las Sagradas Escrituras, sea en Jesucristo o sea en la predicación.

La cristología resulta ser un buen campo para superar ese dilema falso entre "Biblia" y "experiencia".[18] La variedad de las imágenes de Jesucristo en el Nuevo Testamento nos ayuda a entenderlas como interpretaciones teologizadas de las experiencias de los discípulos y de los primeros cristiano con Jesucristo.[19] Sus esfuerzos por identificar al Cristo resucitado con Jesús de Nazaret, quien murió en la cruz del calvario, son un ejemplo de interpretación de sus experiencias nuevas ("Cristo resucitado") dentro del marco de la tradición ("Jesús histórico"). Estas experiencias nuevas son posibles gracias a la tradición ya existente del Jesús histórico. Al mismo tiempo, estas nuevas experiencias enriquecen la tradición y facilitan una mayor comprensión de la misma. Como vimos antes, en el Jesús histórico tenemos el criterio por excelencia que determina en qué medida las nuevas experiencias de Cristo logran incorporarse coherentemente en la tradición. Si una experiencia nueva de Jesucristo contradice la esencia liberadora de la práctica y de las enseñanzas del Jesús histórico, sabemos que se trata de una experiencia falsa.

Este procedimiento de las primeras comunidades cristianas es un paradigma que nos abre el camino para seguir relacionando y juzgando nuestras experiencias con el Jesús crucificado y el Cristo resucitado de la tradición. Nuestras experiencias con Jesucristo las interpretamos a partir de la tradición, pero estas la enriquecen también. Así, por ejemplo, solamente a partir de las experiencias de opresión y liberación de mujeres cristianas de nuestro tiempo, (re-)descubrimos el mensaje liberador de Jesús para las mujeres en la tradición de los evangelios.[20]

La variedad de las imágenes de Jesucristo en el Nuevo Testamento nos ayuda a entenderlas como interpretaciones teologizadas de las experiencias de los discípulos y de los primeros cristianos con Jesus.

Este ejemplo implica también que sólo a partir de un *seguimiento* de Jesús, de asumir una práctica de lucha por la liberación de los excluidos y de las excluidas del sistema, se podrá entender la profundidad de su mensaje para nuestros tiempos.

Así, llegamos a la conclusión final de que sólo lograremos responder la pregunta "¿Y vosotros, quién decís que soy?" a partir de una práctica de seguimiento de Jesús, interpretando nuestras experiencias actuales con Jesucristo, a la luz de las tradiciones del Jesús histórico. Este reto es nuestro.

Jesucristo como más pequeño

Creo en Dios Padre y Madre.
Creo en el Dios que envió a su hijo,
a su hijo Jesús que fue niño.
Niño que se identifica con la niña
que es violada y matada bajo un puente.

Creo en el Jesús que se hizo hombre.
Hombre que formó y forma parte de la vida humana.
Hombre que vivió y vive en medio
de los hombres y las mujeres que sufren.

Creo en el Jesús humano que estuvo
con su pueblo en todas sus angustias.
Creo en el Jesús que está en el hogar
que no tiene padre ni pan.
Creo en el Jesús que está en lugares
destrozados y llenos de dolor.

Creo en el Jesús crucificado que resucitó
al tercer día para juzgar al opresor
y liberar al oprimido.
Creo en Jesucristo que rescata al huérfano
que es abandonado o despojado de sus seres queridos.

Creo en Jesucristo que rescata a la viuda
que es dejada y abandonada de su ayuda idónea.
Creo en Jesucristo que rescata a todos los pobres
que son emprobrecidos por los opresores.

Creo en el Jesucristo que se hace presente
en la liberación de nuestras vidas,
por ahora y por todos los siglos, amén.

Eufemia Noriega, colombiana
10 de octubre de 1989

Dios se hizo humano

Hoy estuve en medio de esa gente.
Gente linda, pobre y humilde.
Vi sus semblantes ...
y decidí ponerme sus ropas para ver
qué se sentía.
Y sentí un frío tan grande
que traspasó mi cuerpo y mi alma.
Me invadió un profundo sentimiento:
convertir las blancas nubes
en un inmenso bollo de pan.
Y aquella lluvia de invierno,
en cántaros de leche.
Luego, decidí ponerme sus zapatos de tierra
y sentí vergüenza y dolor.
Vergüenza que es silencio de muerte,
dolor porque estaba en un mundo sin Dios.

Luego me dormí ...
y aquel cuartucho compartido donde dormíamos
traquiaba en la ladera.
Mi espalda sintió un dolor
por la cama de fagir
y en el bajillo, pasaba el puerco riachuelo
donde hasta unos pocos años atrás
brotaba agua limpia y cristalina.

Me levanté ...
Y vi Curas, Reyes y Pastores,
y ninguno cambió las blancas nubes
por inmensos bollos de pan.
Hoy estoy muriendo en medio de esta gente.
Gente linda, pobre y humilde.
Gente que es el mismo Cristo.
Gente que es inocente y masacrada.
Gente que es humanidad.
Gente que es canción humilde.
Gente que es canción de amor.

William F. Bustillos, costarricense
3 de octubre de 1989

Carta cristológica

A un amigo, hermano y compañero: Jesús

Mis compañeros y compañeras me han pedido que por considerarte mi amigo, les hable de tu persona. Pero es difícil seleccionar lo más importante de tu persona, origen y vida cotidiana, pues se necesita un lenguaje muy sencillo para decirlo, porque tenemos muchos prejuicios impuestos en relación a tu persona que nos impiden conocerte mejor.

Mi conocimiento acerca de ti es que eres la gloria de Dios mismo. Naciste de una mujer humilde; sus manos te consolaron y crearon seguridad en ti. Tú eres divino y te volviste humano. Hiciste tu casa entre los humildes, a quienes brindaste tu amistad. Diste las señales de tu Reino, y están en la mujer y el hombre que lucha por la vida, la justicia, la misericordia y el amor.

Por defender a mujeres, niños, ancianos, enfermos y por denunciar los sistemas de opresión, te llevaron a la cruz. Sin embargo tú volviste a la vida por el poder de tu Padre y desde entonces vives entre nosotros(as). Por eso:

> Creo en ti porque caminas entre tantos peregrinos de mi pueblo que no tienen techo, desplazados de guerra.
>
> Creo en ti, porque entiendes el dolor de la madre que sufre por sus hijos asesinados, porque tú fuiste un hijo asesinado.
>
> Creo que estás entre las personas que venden en el mercado, y aunque con un rostro desfigurado por tanta pobreza impuesta, caminas entre ellos como un obrero construyendo la paz, la vida y el desarrollo.
>
> Creo en ti como consolador de los niños huérfanos, mutilados, llorosos y desnutridos, pues representan tu Reino ya, en un mundo que todos esperamos, cuando sus tristezas y el lamento que ahora sufren serán absorbidos por la victoria del amor, la ternura y la alegría.
>
> Creo en ti como generador de luchas en todo el continente latinoamericano, encarnado y vivido por pensadores y revolucionarios que con su palabra y su vida han abierto un mejor espacio de esperanza para nuestros pueblos.
>
> Creo que eres el hijo de Dios, la vida, la verdad, la libertad y el que con su muerte y resurrección ha dado salvación a la humanida
>
> Creo en ti, como el que toca nuestra puerta para invitarnos a integrar el pueblo que nació desde la pascua y que desde entonces peregrina por el mundo ofreciendo tu paz, tu justicia y tu esperanza.

No te olvides entonces que también nosotros anhelamos vivir el sueño de un mundo transformado, desde nuestra participación con los niños, las madres, los abuelos, hermanos y vecinos. Pues en la intimidad del ser humano y en el acompañarte en esta noble causa es que venimos a conocerte con toda tu sencillez y tu gran poder.

¡Nos vemos pues, en el camino!

Caty

Catalina Cortés R., nicaragüense
29 de mayo de 1990

NOTAS

1 La doctrina de la comunicación de las cualidades de cada una de las dos naturalezas a la persona de Jesucristo.
2 Quiero agradecer profundamente a los estudiantes que participaron en el curso de Cristología en el segundo semestre de 1989 o en el primer semestre de 1990 por sus valiosas contribuciones.
3 No hablamos de la tarea de la teóloga, ya que en el pasado muy pocas mujeres fueron reconocidas como teólogas.
4 Cp. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme 1980[9], pp. 24-26.
5 Hay mucha literatura sobre este tema. Véase por ejemplo, G. Gutiérrez, *op. cit.* pp. 21-41; id., *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos* (Lima: CEP, 1980), pp. 303-394; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión* (Salamanca: Sígueme, 1981), pp. 29-96; Raúl Vidales, *Desde la tradición de los pobres.* (México: C.R.T., 1978), pp.11-56.
6 Raúl Vidales, *op. cit*, p. 54.
7 También en teologías de Asia y Africa surge esta convicción, aunque formulada y elaborada en categorías diferentes. Véase, por ejemplo, C. S. Song, *Theology from the Womb of Asia* (Maryknoll: Orbis, 1986), p. xii: "Theology done with imagination and passion, in the midst of a human community, inspired by the vision of a better tomorrow, will have to be done over and over. It has to start again — a new journey, a new adventure, a new pilgrimage; in short, a new beginning."
8 Cp. George Casalis, "Jesús: ni vencido ni monarca celestial" en J. Míguez Bonino y otros, *Jesús: ni vencido ni monarca celestial (imágenes de Jesucristo en América Latina)* (Buenos Aires: Tierra Nueva, 1977), p. 119-125.
9 Cp. J.M. Vigil y A. Torrellas, *Misas centroamericanas. Transcripción y comentario teológico* (Managua: CAV-CEBES, 1988), especialmente pp. 6-9.
10 *Cantemos hermanos* (Managua: El Tayacán, 1987), #97.
11 Ibid., p. 8.

12 Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México: CRT 1977), p. 2-3. (Subrayado nuestro)

13 Cp. E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente.* (Madrid: Cristiandad, 1981, Trad. del original holandés por A. Aramayona *Jezus, het verhaal van een levende.* Bloemendaal: H. Nelissen, 1974), sobre todo pp. 37-91.

14 Jon Sobrino, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología* (San Salvador: UCA, 1982), p. 75.

15 Elemento originalmente muy presente también en parte de la tradición del ala radical de la Reforma, por ejemplo en la tradición menonita. Más tarde perdió mucho de su carácter radical y se limitó a un seguimiento espiritual e individualista.

16 D. Flusser, *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (Madrid: Cristiandad, 1975).

17 En el catolicismo hay más reflexión. Véase, por ejemplo, H. Bouillard, "La experiencia humana y el punto de partida de la teología fundamental" en *Concilium* I No. 6 (1965), pp. 84-96.

18 Para una brillante explicación del problema en relación con el Nuevo Testamento, véase E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid: Cristiandad, 1982), Parte I: Autoridad de la experiencia y autoridad del Nuevo Testamento, p. 21-71.

19 Cp. E. Schillebeeckx, *op. cit.*, quien insiste en que la experiencia es siempre experiencia interpretada.

20 Es interesante que la teología feminista desde sus inicios haya entendido la importancia de la "experiencia" y la haya tomado como punto de partida para la reflexión teológica, aunque el salto desde la experiencia hacia la creación teológica no siempre haya sido fácil.

Vida y Pensamiento. Vol.10, N° 1, 1990
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Dando razón de nuestra esperanza

Victorio Araya

De veras hijo:
ya todas las estrellas han partido,
pero nunca se pone más oscuro
que cuando va a amanecer."

Isaac Felipe Azofeifa

Esta noche me han pedido compartir unas breves reflexiones en torno a uno de los ejes centrales del mensaje bíblico: la esperanza. La buena noticia que proviene de Dios está cargada de esperanza.

El origen — pretexto para reflexionar sobre el tema – está ligado a la celebración litúrgica que tuvimos el miércoles pasado aquí en el seminario con motivo de la semana de orientación con que iniciamos el año académico 1990. El tema de la semana fue "el compromiso cristiano hoy". En un afán por superar nuestro devaluado culto palabra-céntrico, hubo una dinámica con foto-palabras, fotos que como retazos de la realidad visualizaron una vez más ante nuestros ojos — siempre miopes — la larga agonía que vive nuestra América Latina. Visualizaron el señorío ilegítimo de las falsas divinidades de la muerte, sus agentes y mecanismos estructurales.

El cuadro era desvastador. Me voy a permitir describir este horizonte de muerte. Sin duda la tercera guerra mundial ocurre ya; se vive y sufre en el Tercer Mundo. Veamos unos datos:

> Cantidad de niños latinoamericanos que viven temporal o permanentemente en las calles: 50 millones.

El Dr. Victorio Araya, decano académico del Seminario Bíblico Latinoamericano, dio este mensaje en el culto inaugural del año lectivo 1990.

> Cantidad de niños que mueren anualmente en Centroamérica antes de los cinco años, por enfermedades evitables: 100,000. (*La Nación*, 12 de noviembre de 1989. "Mensajes cifrados")

En este mismo diario, apareció este reportaje del 7 de enero de 1990:

> Década oscura para la infancia
>
> Más de cien millones de niños morirán de enfermedades y desnutrición en la década del 90, aunque existen las curas correspondientes, según la UNICEF, la agencia de las Naciones Unidas para la infancia.
>
> En su informe sobre la situación de los niños en el mundo, la UNICEF manifiesta que cada día mueren 8.000 niños porque no han sido inmunizados, otros 7.000 mueren por deshidratación, y unos 6.000 por neumonía.
>
> Las soluciones para estos problemas costarían unos $2.500 millones al año y requirirían un drástico cambio de prioridades, como gastar menos en defensa y aportar ayuda para la deuda al Tercer Mundo. "Es mucho dinero", dijo la UNICEF, "y equivale a lo que gasta anualmente la Unión Soviética en vodka y las empresas estadounidenses en publicidad para cigarrillos."

Con precisión Ignacio Ellacuría nos dijo que "el Tercer Mundo es el resultado y la expresión del pecado del mundo." La esencia más profunda del pecado es dar muerte.

Ante esta cruda realidad anti-vida, ¿cuál es nuestra opción, nuestro mensaje, nuestro ministerio? ¿Qué supone para la educación teológica? ¿Cómo anunciar al Dios de la vida, la resurrección, en un mundo de muerte colectiva? ¿Cómo predicar la buena y alegre noticia de la presencia del Reino de Dios en un contexto de tantas y tan tristes noticias anti-Reino? ¿Cómo vivir la esperanza en medio de tantos y tan complejos signos y realidades de desesperanza?

La esperanza: dimensión vertebral de las buenas nuevas del Reino de Dios

Una veta que atraviesa la tradición bíblica nos recuerda que hemos renacido a una vida de esperanza (1 Pe. 1.3-5). "Salvados en esperanza" (Ro. 8:24), "tenemos en nosotros al Espíritu de la promesa" (Gá. 3.14,) que nos hace "rebozar de esperanza" (Ro. 15.13; Hch. 26.6). El cristiano, el discípulo de Jesús, es ante todo aquel que debe estar dispuesto en todo momento a dar razón de la esperanza que hay en él.

Caminos equivocados

Juzgamos necesario hacer una advertencia crítica. Hemos procurado dar razón transitando dos caminos que no son razones de esperanza.

En primer lugar nos referimos a la ubicación de la esperanza fuera de la historia. Se da una manipulación del tema de la esperanza a partir de una manera muy extendida de leer la Biblia, el dispensacionalismo, con su afirmación de la esperanza como algo transhistórico, totalmente futuro. En el presente todo va de mal en peor (cumplimiento de las profecías, donde todo está escrito), pero un día, el día después del arrebatamiento, todo cambiará para nosotros: estaremos en otro mundo mejor.

En segundo lugar nos referimos al camino apologético, en que dar razón de la esperanza ha significado asumir una tribuna apologética (defensa, apología racional), como si se tratase de un problema de ortodoxia, de desarrollar argumentos para explicarlo todo, para dar buenas razones frente a los desafíos y las esperanzas seculares. En este esquema la tarea educativa de un seminario es preparar al estudiante de tal manera que salga listo para responder a las preguntas que encontrará en sus tareas pastorales, en la iglesia y la sociedad.

La complejidad de la situación que vivimos nos obliga a repensar muchas cosas. Los que nos dedicamos a la tarea educativa hoy recordamos unas palabras oportunas que circulan en América Latina: "cuando ya hemos aprendido todas las respuestas, han cambiado todas las preguntas".

Razón vital a propósito de la esperanza

Hoy tenemos que traer a la memoria una verdad olvidada, una verdad que la teología latinoamericana desde el no-persona nos ha venido recordando. El anuncio del Reino que hizo Jesús, lo hizo por el gesto y la palabra. Ni gestos sin palabras, ni palabras sin gestos. Como dice el viejo refrán español: ¡obras son amores y no buenas razones! Traducido a nuestro tema, podría decirse, ¡gestos son esperanzas y no buenas razones!

La expresión "dar razón" (palabra, discurso, apologética, gesto) debe ser leída como la tarea de mantener viva la esperanza, mantener activos los gestos de esperanza. Si como dice Santiago, "la fe sin obras es muerta", hoy podemos agregar: "una comunidad de fe sin gestos de esperanza está muerta" y ya no sirve para nada. Así que, como en el caso de la sal que ha dejado de estar salada, "se le tira en la calle y la gente la pisotea".

Destaquemos brevemente tres dimensiones de la esperanza:

1. La esperanza como *afirmación de la vida*, con la profundidad que otorga la fe frente a todo aquello que en nosotros y en la sociedad genera muerte. El eje fundamental de nuestra esperanza pasa por la buena noticia de que

Jesús resucitó, esto es, que la vida y no la muerte tiene la última palabra en la historia, que el pecado, la opresión y la muerte serán destruídas para siempre.

2. La esperanza como *afirmación de la alegría.* Toda esperanza apunta hacia un futuro; tiene un sentido de expectación de la llegada "de lo que aún no se ve" (He. 11), expectación, no desesperación. Confianza y alegría, lucha, no angustia ni desesperación nihilista.

La esperanza es una invitación a la alegría, y la alegría es esperanza. No se trata de una alegría ingenua, fácil, evasiva, fruto de una grave falta de realismo, de una falsa conciencia de la cotidiana realidad de sufrimiento y anti-vida que nos rodea y que produce tantas víctimas. La alegría que brota de la esperanza es la misma alegría pascual que pasa por el dolor de la muerte, pero al mismo tiempo expresa la profunda confianza en el amor solidario y sufriente del Dios de la esperanza, como lo expresa bellamente un canto latinoamericano:

TENEMOS ESPERANZA

1. *Porque él entró en el mundo y en la historia,*
porque él quebró el silencio y la agonía,
porque llenó la tierra de su gloria,
porque fue luz en nuestra noche fría.

Porque él nació en un pesebre oscuro,
porque él vivió sembrando amor y vida,
porque partió los corazones duros
y levantó las almas abatidas.

Por eso es que hoy tenemos esperanza,
por eso es que hoy luchamos con porfía,
por eso es que hoy miramos con confianza
el porvenir de esta tierra mía.

2. *Porque atacó a ambiciosos mercaderes*
y denunció maldad e hipocresía,
porque exaltó a los niños, las mujeres,
y rechazó a los que de orgullo ardían.
Porque él cargó la cruz de nuestras penas
y saboreó la hiel de nuestros males;
porque aceptó sufrir nuestra condena
y así morir por todos los mortales.

3 . *Porque una aurora vio su gran victoria*
sobre la muerte, el miedo, las mentiras,
ya nada puede detener su historia,
ni de su Reino eterno la venida.

Federico Pagura

Es por esto necesario estar atento a los "signos de los tiempos" como signos de lucha y esperanza que se van multiplicando a lo largo del continente, los signos de resistencia, movilización y organización de la esperanza.

3. La esperanza como diakonía, defensa activa de la vida amenazada, del derecho a la vida, vida en su plenitud, de las mayorías empobrecidas de América Latina. Desgraciadamente la defensa de la vida frente a sus mil y un enemigos no se hace de una vez y para siempre.

Muchos son los desafíos, grandes nuestras limitaciones, urgentes las tareas. Avancemos por la fuerza del Espíritu en la tarea de asumir los riesgos de ser, en cuanto comunidad de formación, testigos y hacedores de esperanza.

Saber esperar,
abiendo al mismo tiempo forzar
las gestas de aquella esperanza
que no permite esperar.

Pedro Casaldáliga

Vida y Pensamiento. Vol. 10, No1, 1990.
San José Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano

Reseñas bibliográficas

Emilio A. Núñez,*Teología de la liberación.* Miami: Editorial Caribe,1986. 266 pp.

Teología evangélica latinoamericana ¿reacción o respuesta?
Emilio Nuñez: una respuesta sistemática

Con su libro *Teología de la liberación*, Emilio Núñez ha escrito el estudio más serio y sistemático de un teólogo latinoamericano evangélico sobre la teología de la liberación. En un número anterior de *Vida y Pensamiento*[1], celebrábamos la publicación del libro de Samuel Escobar, *La fe evangélica y las teologías de la liberación*, como un libro informativo y crítico que venía a llenar un gran vacío, en un ambiente de reacciones viscerales o paranoicas sobre esta nueva forma de hacer teología, sin tener conocimiento de ella. El libro de Núñez fur publicado el año anterior al libro de Escobar.

Es un trabajo que llevó a su autor mucho tiempo y esfuerzo, incluyendo estudios de tesis en Estados Unidos[2] y trabajos de aula y conferencias a lo largo de América Latina. El teólogo salvadoreño (radicado en Guatemala) ha trabajado concienzudamente y ha tenido el cuidado de ir a los antecedentes europeos (en la filosofía contemporánea, el Concilio Vaticano II y las encíclicas papales) de esta nueva teología. Rastrea los desarrollos precursores latinoamericanos, incluyendo la renovación pastoral católica y los movimientos ecuménicos, especialmente la evolución del pensamiento y las opciones de Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL), a los cuales dedica tres capítulos en la Segunda Parte de su libro, después de un breve capítulo sobre el contenido latinoamericano, que aparece en la Primera Parte.

La cuestión clave: la hermenéutica

Ya en el repaso de las conferencias y documentos de ISAL, Emilio Núñez señala el surgimiento de una nueva hermenéutica, que constituye el centro de toda su crítica

a la TL: una hermenéutica que privilegia la acción de Dios en la historia, en lugar del texto escrito de la Revelación, las Sagradas Escrituras. "Nótese", dice Núñez, "que el criterio hermenéutico no es lo que Dios dice, sino lo que El hace en la historia" (p. 64). Y agrega en forma característica: "la norma de fe y práctica se halla no en las Escrituras sino fuera de ellas. La interpretación bíblica queda a merced de los cambios históricos y el subjetivismo" (p. 65).

Según Núñez, "las ideas fundamentales de ISAL resuenan en la TL" (p. 76), y constituyen un desafío para los evangélicos latinoamericanos. Reconoce que se trata de un esfuerzo por conocer a fondo la realidad social de AL, y de una teología pertinente a las necesidades de los pueblos latinoamericanos, que subraya la realidad física y social del ser humano en su contexto, y que "nos ha estimulado a leer de nuevo las Escrituras". ¡No es poca cosa como una primera respuesta! Aquí hay una respuesta y no una mera reacción.

Una nueva manera de hacer teología

La respuesta se va haciendo específica a medida que se analizan cuidadosamente los escritos y los aportes de los principales teólogos católicos de la liberación: Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Leonardo Boff, Jon Sobrino, y aquí y allá unas referencias a los pensamientos germinales (y más extremos) de Hugo Assmann.

Toda la Tercera Parte, un capítulo de casi 40 páginas, está dedicada a examinar esta "nueva manera de hacer teología", o sea el método teológico de la TL.

Según Núñez, el punto de partida de esta teología es la situación histórica (latinoamericana) y no el texto bíblico, "una revolución copernicana". En realidad, explícitamente, esa es la formulación de Hugo Assmann. Sin embargo, cuando el autor estudia el método teológico en Gustavo Gutiérrez y en Jon Sobrino, nota que el punto de partida es la acción pastoral de la iglesia y la experiencia cristiana del seguimiento de Jesús, en un determinado contexto histórico, naturalmente.

Emilio Núñez maneja sus citas con gran honradez e integridad, y deja que los autores hablen por sí mismos. Ttrata de interpretar fielmente el pensamiento antes de emitir sus juicios y reservas desde su punto de vista "evangélico conservador". Así, sobre el punto mencionado arriba, dice:

> En el pensamiento de Gutiérrez, el punto de partida de una reflexión teológica es «la presencia y el actuar de la Iglesia en el mundo». La teología es producto de la pastoral. Lo que viene primero es el compromiso de amor en el servicio. «La teología viene *después*, es acto segundo». La praxis precede a la reflexión. (p. 133)

Núñez resume el criterio hermenéutico de Sobrino de la siguiente forma:

> Sobrino se acerca con ánimo exegético al texto bíblico para contribuir al desarrollo de la teología desde la praxis liberadora en AL. Intenta darle arraigo neotestamentario a su cristología, defendiendo la tesis del seguimiento como condición para conocer a Jesús; o sea, que sólo desde la praxis cristiana es posible acercarnos al Cristo. La praxis prevalece sobre la ortodoxia. (p. 142)

Frente a estas afirmaciones de la TL, Emilio Núñez levanta sus reservas desde lo que reiteradamente designa como la posición del "evangélico conservador": 1) aunque los teólogos de la liberación apelan a las Escrituras, "su concepto de la inspiración bíblica (y su autoridad) no es tan elevado como el de los evangélicos conservadores"; 2) se trata de una síntesis de teología e ideología que supedita aquélla a la sociología y a la praxis liberadora; 3) el énfasis cae en la acción y no en el saber mismo; la ortopraxis precede a la ortodoxia, la praxis es suprema.

Una teología pastoral

Uno siente deseos de dialogar con el autor sobre estas objeciones. ¿Por qué está mal que la teología tenga como punto de partida la acción pastoral de la iglesia en el mundo o la experiencia cristiana del seguimiento de Jesús? ¿Podría decirse que esa pespectiva carece de antecedentes o fundamentos bíblicos? ¿Cómo se desarrolló la teología de Pablo sino a partir de sus problemas, necesidades y tareas pastorales, y a partir de su propia experiencia del Cristo resucitado, aun antes de que "recibiera" la tradición de los otros apóstoles?

¿Cuál es la novedad de decir que la teología debe basarse en la experiencia (la praxis) cristiana? ¿No es la experiencia de andar con Jesús de Nazaret y con el Cristo resucitado la que da nacimiento y base a los evangelios? La frase "la ortopraxis precede a la ortodoxia", puede sonar muy novedosa y hasta herética para algunos oídos pero ¿no fue ese precisamente el grito de batalla y la razón de ser del movimiento pietista en el siglo XVII, frente a la ortodoxia fría y la escolástica del protestantismo luterano o calvinista? ¿Y hay algo más "evangélico" que el apelar a la experiencia personal y comunitaria de la conversión o del Espíritu Santo, sus dones y frutos?

Una teología de la praxis social

Hay una novedad, sin embargo. La experiencia, o la praxis, a que se refiere la TL es una experiencia no sólo individual, comunitaria o denominacional, como en nuestras tradiciones evangélicas, sino que se trata de una experiencia colectiva, histórica, generacional, en el contexto concreto de AL. Es esta novedad, de incluir la experiencia social además de la experiencia individual del creyente, lo que a primera vista resulta extraño. Aunque a los herederos de la Reforma, un movimiento que sacudió a toda

la civilización occidental y transformó la sociedad medieval, dando nacimiento al mundo moderno, no debería resultarnos tan extraño. La experiencia de Lutero fue el detonante y la clave hermenéutica para una nueva lectura de las Escrituras, desde una vivencia de la justificación por la fe, acompañada, cotejada, y provocada por las mismas Escrituras. Pero la Reforma respondió no sólo a una experiencia individual, repetida en muchos otros, sino también a una experiencia histórica, generacional, de las naciones europeas incipientes bajo el absolutismo papal, con toda su estructura eclesiástica, doctrinal, ética, litúrgica y también ¡económica!

Es más, los teólogos de la liberación sostienen que no es cualquier praxis social, sino la praxis liberadora, labor de los cristianos comprometidos con la liberación humana, incluyendo la liberación política, social, económica, cultural, además de personal, la que nos dará una perspectiva adecuada para captar y formular el mensaje bíblico, que es esencialmente liberador. Ese es el mensaje que se presenta como la buena nueva para un continente constituído, mayoritariamente, por un pueblo cristiano, donde la opresión — en todas sus formas — ha alcanzado niveles deshumanizantes, destructivos y de muerte que claman al cielo.

Por eso nos permitimos sugerir, en este diálogo voluntario con el autor de esta obra tan oportuna, que lo que tenemos que hacer no es descartar, *a priori*, la reflexión teológica desde la experiencia (o la praxis) cristiana, sino más bien preguntarnos si la experiencia debe limitarse a la experiencia personal, y por qué no puede ser "evangélica" y "bíblica", una teología que incorpore la experiencia personal, eclesial, comunitaria, social, histórica. El Dios de la Biblia es el Dios de la historia, el creador de la historia, el que se encarnó en la historia, el Señor de la historia que la conduce hacia su fin que es el Reino de Dios. Desde luego, estas son preguntas retóricas para un teólogo de la tradición reformada que afirma, con Calvino, la soberanía de Dios sobre la historia y sobre la iglesia como el fundamento de toda teología.

La praxis en la Escritura y con la Escritura

Pareciera que Núñez no comparte la idea de que es más importante el hacer que el conocer, o de darle prioridad a lo que Dios hace en la historia y no a lo que Dios dice. Tampoco parece compartir que lo que importa es transformar el mundo más que explicarlo. Claro que se trata de una dicotomía forzada. Pero, ¿podríamos negar que esas afirmaciones tienen una base bíblica sustancial?

En esta reseña comentada, es justo destacar que el propio Emilio Núñez trata, de todos modos, de zafarse de cualquiera de estas dicotomías. Por ejemplo, cuando dice:

> La fe, la obediencia, el amor y el conocimiento se hallan estrechamente relacionados entre sí en el NT. Puede decirse que ninguno de estos elementos es completo en sí mismo. Se necesitan unos a otros. El orden en que se describen puede variar (Juan 14:15;

> Efesios 3:17; Sant. 2:14-16; Juan 7:17", y cita con aprobación la afirmación de W. Hendriksen: "No podemos hablar más de la primacía del intelecto". Podremos agregar que tampoco es posible hablar, con base en el NT, de la primacía de la praxis. Es imperativo mantener el equilibrio entre el conocer y el hacer, entre la teoría y la práctica. (p. 144)

El ex-rector del Seminario Teológico Centroamericano reconoce también que "tenemos que admitir que nuestra hermenéutica sí puede ser influída por nuestra manera de vivir o de pensar. No llegamos «químicamente puros» al texto bíblico para interpretarlo". Pero agrega inmediatamente: "esta realidad humana y abrumadora no es excusa válida para abandonar la convicción de que Dios ha hablado y nos habla por medio de las Sagradas Escrituras ... la máxima autoridad en todo asunto de fe y práctica. (pp. 144-145)

Por nuestra parte, una vez levantadas las preguntas de más arriba, tenemos que apresurarnos a reafirmar que toda experiencia tendrá que ser cotejada y puesta a la luz de la Palabra de Dios. Debe someterse a la norma de la Escritura que nos registra las experiencias del pueblo de Israel en el Antiguo Testamento, la revelación encarnada en Jesús de Nazaret y el testimonio fundacional de la comunidad cristiana del primer siglo en el Nuevo Testamento. Tiene razón el teólogo evangélico en insistir que la praxis no puede servir de base por sí sola, sin la referencia obligada a la "sola Scriptura" de la Reforma Protestante. "Nuestra responsabilidad es someter la praxis a la Palabra" (p. 144). Esta es una reserva y una crítica fundamental, así como una base sólida para cualquier teología latinoamericana que quiera desarrollarse en el futuro.

Un análisis sistemático

En la Cuarta Parte de su libro, Emilio Núñez aborda tres temas fundamentales de la TL: "Liberación y salvación" (soteriología), "Jesús el liberador" (cristología) y "Eclesiología de la liberación".

Una de las particularidades de este estudio de Núñez es su esfuerzo por sistematizar el pensamiento diverso y disperso de los teólogos de la liberación, aún mucho antes de que ellos intentaran tal sistematización por sí mismos. Sin embargo, esto indudablemente puede condicionar la visión y la comprensión de un pensamiento fluído, en estado de gestación y desarrollo, pues sólo muy recientemente han decidido hacer un plan de publicaciones sobre sistematización de la TL[3]. Es una teología que se va dando, efectivamente, sobre la praxis pastoral de una generación de teólogos católicos muy involucrados en las tareas de la iglesia y en el devenir dramático y dinámico de nuestros pueblos. Este medir la teología de la praxis con las categorías de una teología sistemática (como lo hace el Vaticano con sus dos "Instrucciones" sobre la TL, y como lo hace nuestro autor desde su propia teología reformada evangélica) tiene su valor, especialmente para los que nos acercamos desde afuera, queriendo saber cómo se relaciona con nuestra

teología y qué implicaciones sistemáticas podría tener. Por otra parte, los teólogos de esta corriente no son empíricos o recién graduados de un seminario: han pasado largos años de formación espiritual, filosófica y teológica, y conocen y manejan ampliamente toda la teología contemporánea, tanto católica como protestante (especialmente la erudición bíblica protestante). Así que no tienen nada de inocentes en teología y quizás nuestro autor tiene razón en aplicarles su cartabón bíblico-teológico.

¿Una salvación histórica?

En el tema de la salvación Núñez distingue, en los teólogos que analiza, salvación social, universal, intra-histórica, y escatológica. La pregunta detrás de este tratamiento del tema es "¿cómo se relaciona la salvación con la tarea liberadora?". Y la respuesta que encuentra es que el puente entre salvación y liberación histórica se hace por medio del análisis de la realidad social, el uso de la ideología y la utopía, y la participación en el proceso salvífico de Dios en la historia.

Núñez sigue especialmente a Gustavo Gutiérrez, quien trata el tema ampliamente en su *Teología de la liberación*. El pecado es social además de personal; encarnado en estructuras de pecado, y requiere una salvación también social, una transformación de la sociedad, la creación de un hombre nuevo y una sociedad nueva. La salvación es histórica e integral, para "todo el hombre y todos los hombres": es liberación de todas las formas de opresión, que son manifestaciones del pecado (cuya raíz es el rechazo de Dios y del prójimo, el negarse a amar y abrirse a los demás). Es una salvación cualitativa y no meramente cuantitativa; no hay dos historias, una sagrada y una profana, sino una sola historia. La iglesia es un signo, un "sacramento de salvación", no el arca de los salvados. La creación es "el primer acto salvífico" y el hombre es invitado a participar en el proceso salvífico en la historia, como estaría expresado en el Exodo. Hay tres niveles de la liberación o salvación: 1) liberación económica, social y política; 2) liberación que lleva a la creación de un hombre nuevo en una sociedad solidaria; y 3) liberación del pecado y entrada en comunión con Dios (p. 183).

Naturalmente, el teólogo evangélico tiene muchas preguntas, reservas y rechazo a estas reformulaciones de la soteriología. Especialmente, le preocupa la apertura al "universalismo", un tema especialmente sensible en la tradición evangélica, al cual antepone una interpretación particular de la elección en Efesios 1:3-4. "No hay lugar aquí para el universalismo" (p. 175), declara Núñez. Dedica varias páginas al uso del Exodo como paradigma de salvación política e integral en la historia, en el cual, según Núñez, los teólogos de la liberación imponen al texto "un significado que se ajuste a determinada ideología". También se pregunta cómo es posible determinar los actos verdaderamente liberadores para el hombre latinoamericano. Reconoce, sin embargo, que "este es un tema que también exige la atención de los exegetas evangélicos", a fin de dilucidar lo que el Exodo significó para los Israelitas y lo que puede significar para nosotros en la actualidad. (pp. 179-180)

También le preocupa la posibilidad de un sinergismo, en el que el hombre colabora en la obra de la salvación, "que no es extraño a la soteriología católicorromana" (fe más obras, p. 192). Y el peligro de identificar el avance del Reino de Dios con el progreso de un proyecto histórico o sistema socio-político (p. 191).

¿Teología sin ideología?

El autor de este examen crítico de la TL es especialmente reiterativo en su advertencia sobre el uso de la ideología y la utopía, y el riesgo de que el proyecto histórico pueda "absorber y anular el evangelio" (pp. 188-189). Núñez está consciente de que nosotros los evangélicos también hemos hecho interpretaciones ideológicas del evangelio, pero insiste en que no debemos caer en otra ideología, ni de izquierda ni de derecha.

No se puede dudar de la sinceridad y seriedad con que el autor asume esta posición, recordando, como él dice al comienzo de su libro, que "por cuarenta años ha cumplido su ministerio de predicador evangélico, especialmente entre proletarios de Centroamérica" y habiendo sido "él mismo un proletario en su adolescencia". Ha vivido "en carne propia la triste realidad económica y social que confronta a las grandes mayorías del pueblo latinoamericano". Espera que su libro ayude a los evangélicos a asumir su responsabilidad frente a "las angustias, frustraciones y esperanzas de este pueblo" (p.vii).

Personalmente, ante expresiones como estas de "no caer en ideologías de derecha ni de izquierda", comunes en nuestros círculos evangélicos, tiendo a reaccionar preguntándome si creemos que es posible hacer una exégesis sin ningún elemento ideológico de parte del intérprete. Núñez mismo afirma que no llegamos al texto "químicamente puros, que somos influídos por "nuestra manera de vivir o de pensar". La Consulta de Willowbank, que el autor cita como señera en la hermenéutica evangélica, reconoce que el evangelio siempre está envuelto en la cultura.[4] Pero lo ideológico es inseparable de cualquier cultura. Tengo la impresión de que hay una cierta alergia de parte de los autores evangélicos a tratar con la ideología como un elemento propio de toda cultura y todo pensamiento humano. Algunos intérpretes evangélicos ya han avanzado al punto de reconocer y utilizar elementos de la antropología cultural, pero no quieren, o no se atreven a hacer lo mismo con la sociología, las teorías económicas y políticas, o las ciencias sociales tan humanas, imperfectas y provisorias como cualquier otra.

También me pregunto si este ponerse fuera de "toda ideología de izquierda o de derecha" no es una manera de justificar nuestra indiferencia, nuestro apoliticismo, o de encubrir una ideología inconsciente, que es la peor manera de usar la ideología. Porque mientras descalifican teóricamente toda ideología, se observa el hecho curioso de que identifican generalmente las ideologías de izquierda, especialmente para detectar cualquier fragmento considerado marxista en una determinada forma de pensar, pero no rastrean ni identifican los elementos ideológicos del capitalismo, que se asumen como lo más natural.

Los evangélicos seremos más creíbles en el rechazo de las ideologías marxistas o socialistas por sus presuposiciones materialistas, sus prácticas limitadoras de la libertad política, su traición a las revoluciones por una mayor justicia, o sus deformaciones burocráticas, cuando desenmascaremos también las ideologías en medio de las cuales vivimos y tenemos nuestro ser: la santificación del lucro, la elevación de la competencia a ley suprema de la vida y la sociedad, los derechos intocables de la llamada libre empresa, el consumerismo, las prácticas devoradoras de las transnacionales, el juego de la bolsa, el control de los medios de comunicación, la usura de los centros financieros que succionan los recursos de los pueblos pobres del mundo. Todos afectan cada día, y de la noche a la mañana, la vida y el destino de millones de seres humanos.

Si queremos ser bíblicos, tendremos que escuchar la palabra que denuncia y condena toda idolatría y que nos llama al ministerio profético del desenmascaramiento de los ídolos de muerte (Moloch que se devora a sus adoradores).

Definir, entonces, qué entendemos por "ideología", desenmascarar nuestras propias ideologías, y asumirlas conscientemente como parte de nuestra interpretación de la realidad, pero siempre sometida al juicio y la corrección de la Palabra de Dios, es una tarea que todavía nos espera a los evangélicos latinoamericanos.

Cristología de la liberación

Emilio Núñez engloba la cristología de la TL con la caracterización de "Jesús liberador". Como dice Leonardo Boff:

> En cada generación Cristo conoce una nueva parusía, porque en cada época él adquiere una nueva imagen, fruto de la difícil síntesis entre la vida y la fe. Hoy en la experiencia de fe de muchos cristianos de AL Jesús es visto como el Libertador. (p. 196)

Una cristología que incluye la evaluación crítica de cristologías del pasado y de la actualidad, que se basa fundamentalmente en el Jesús histórico más que en el Cristo de los dogmas. Se da especial importancia a la identificación de Jesús con los pobres, a su proclamación del Reino de Dios y las implicaciones políticas de su mensaje y ministerio, y a su muerte en la cruz, como un profeta o el Hijo de Dios encarnado, crucificado bajo los poderes de su tiempo. "Los teólogos de la liberación", dice Núñez, "dan fuerte énfasis a la humanidad de Cristo, y si no rechazan su deidad, tampoco la afirman sin ambigüedades o limitaciones, como lo hace un evangélico conservador" (p. 205).

A esta cristología el autor la llama "ascendente", "desde abajo", en contraste con la "cristología descendente", o "desde arriba". Los teólogos estudiados parten del Jesús histórico y atribuyen las afirmaciones más elevadas sobre el Cristo a la reflexión teológica postpascual de los cristianos helenistas y no necesariamente de las otras tradiciones

neotestamentarias. Núñez les achaca que usan indiscriminadamente el instrumental histórico-crítico en el estudio de las Escrituras, que no carece de una buena dósis de especulación (p. 201). Advierte que esta cristología se parece mucho a la antigua herejía del adopcionismo, condenado por la iglesia, "el cual nos viene ahora con ropaje revolucionario" (pp. 208, 220). Además, hace notar que se trataría de una cristología cambiante, sujeta a los vaivenes del contexto social y de la praxis liberadora (p. 203).

¿Una nueva cristología evangélica?

Frente a ella contrapone la cristología del "evangélico conservador", que tiene un concepto elevado de la inspiración y autoridad de la revelación escrita de Dios y "un alto concepto del Hijo de Dios, y subraya tanto su humanidad como su deidad" (p. 212). Núñez igualmente destaca la diferencia de énfasis en el significado soteriológico de la muerte de Cristo en la teología evangélica.

Sin embargo, Emilio Núñez toma muy en serio el desafío de esta nueva reflexión cristológica, frente a la cristología tradicional de los evangélicos, y la utiliza para plantear una agenda impostergable. Veamos algunas de sus reflexiones:

> Reconocemos la necesidad imperiosa de estudiar con más diligencia que nunca la formación del texto bíblico desde un punto de vista histórico. Admitimos también que es indispensable formular una cristología bíblica que responda en forma pertinente a nuestros problemas individuales y sociales... (p. 203).

> Reconocemos que era inevitable que la presencia, el mensaje, y la actitud de Jesús tuvieran tarde o temprano implicaciones de orden político (Mr. 1.35-45; Lc. 13.32). Lo crucificaron como sedicioso o subversivo, aunque en la realidad estuviera muy lejos de serlo. (p. 212).

Pero el autor se vuelve particularmente severo cuando enjuicia la cristología, especialmente de origen sajón, que hemos recibido los evangélicos latinoamericanos:

> El Cristo que se nos anunció a muchos de nosotros, cristianos evangélicos, daba la impresión de estar confinado a las alturas celestiales, desde donde trataba con cada uno de nosotros como individuos, preparándonos para nuestro traslado a la gloria y prometiéndonos que él regresaría al mundo a solucionar todos los problemas de la humanidad. No tenía por el momento nada que decir sobre los problemas, no debíamos nosotros interesarnos en ellos, puesto que nuestra misión era tan sólo rescatar el mayor número posible de almas del barco que estaba yéndose a pique. Esto podrá parecer caricatura pero no lo es... (¿hemos visto el último

> programa evangélico en la TV o la radio, de los muchos que constituyen la única dieta de millones de evangélicos latinoamericanos?). Lamentablemente, hasta el día de hoy hay quienes pretenden que lo sigamos percibiendo de esta manera. Un gran número de cristianos teníamos doctrinalmente nuestro Cristo inmóvil y silente ante el angustioso panorama social de la AL. (p. 221)

Emilio Núñez nos abre los ojos a lo que está ocurriendo: el surgimiento de este Cristo latinoamericano que "ha roto el silencio de siglos" y pasa en el desfile revolucionario "frente a nuestras iglesias evangélicas, ante nuestra mirada atónita y amedrentada. Ese Cristo nos es muy extraño: es distinto del que nosotros predicamos" (p. 223). Y él mismo comienza por rescatar el Cristo de los evangelios:

> En años pasados no le dábamos gran importancia al Cristo de los evangelios ... No nos atrevíamos a decir que si bien es cierto que él vino a salvar lo que se había perdido, y que en esta búsqueda amorosa y salvífica no hizo acepción de personas, ni de clases sociales, es innegable que nació, vivió y murió en profunda pobreza, y asumió la causa de los pobres, los pobres en espíritu y los pobres en cuanto a los bienes de este mundo. Tampoco insistíamos en que las enseñanzas de Jesús encierran simientes generosas y potentes, capaces de producir aquí y ahora grandes transformaciones sociales. Generalmente hablando, Cristo era un Cristo descarnado para almas descarnadas. (p. 222)

> El reto está allí. No es posible eludirlo. (p. 223)

Eclesiología de la liberación

Emilio Núñez dedica un breve capítulo a la eclesiología, tomando como base algunos conceptos de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* y de Leonardo Boff en dos obras que consideraríamos menos desarrolladas (*Teología desde el cautiverio* y *La fe en la periferia del mundo*). Quizás por las fechas en que trabajó el tema. Núñez no considera la principal obra eclesiológica de Leonardo Boff, *Iglesia, carisma y poder*, que tantas tribulaciones le ocasionó con el Vaticano, ni tampoco la obra de Jon Sobrino *Resurrección de la verdadera iglesia* o la de Ignacio Ellacuría *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*. Por otra parte, no se puede hacer un análisis de la eclesiología católica de liberación en AL sin un tratamiento adecuado de las "comunidades de base", el fenómeno más radical del catolicismo latinoamericano contemporáneo y la experiencia fundamental de donde surge la nueva eclesiología.[5]

Las observaciones de Núñez a la eclesiología de la liberación son predecibles: 1) el riesgo del universalismo detrás del concepto de "sacramento de salvación" del

Vaticano II y desarrollado por los teólogos latinoamericanos (p. 231); 2) el énfasis en la tarea histórica de liberación humana como esencial a la misión de la iglesia (p .237); 3) el concepto de la unidad de la iglesia que estaría condicionado a una opción por los pobres y el tomar partido por la clase oprimida (p. 238); 4) su origen en una ideología política más que en una exégesis bíblica seria (pp. 240, 245, 253); 5) el riesgo inevitable de verse involucrados directa o indirectamente en la lucha violenta para transformar la sociedad (p. 249).

En contraste con esas características detectadas por Núñez, se toma la oración de Jesús en Juan 17 como modelo para la unidad de la iglesia "decidida en el consejo de la Trinidad" y no tarea nuestra, y se proponen para la exégesis pasajes eclesiológicos tales como Mateo 16.16-18; 1 Cor. 12-14; Efesios 1-4; Colosenses 1; 1 Pedro 2:1-10. En lugar de la denuncia del pecado de los opresores debe denunciarse el pecado de opresores y oprimidos, y no se concibe que la opción por una clase social pueda basarse en el ejemplo de Jesús o de los apóstoles (p. 234).

Sin embargo, de nuevo nuestro autor acepta el reto de este teologizar sobre la iglesia, para hacer la autocrítica a la eclesiología evangélica conservadora de AL.

> Es muy fácil tratar de evadir nuestra responsabilidad social, encadenando el mensaje bíblico al remoto pasado, o limitándolo a un cumplimiento futuro, en lugar de aplicarlo aquí y ahora. (p. 243)
>
> No puede negarse que la TL es un desafío a reevaluar nuestra reflexión eclesiológica, estudiar sus bases ... y traer al frente aquellos elementos bíblicos que hemos relegado a un segundo o último plano en nuestra eclesiología. Los evangélicos latinoamericanos nos hemos satisfecho con repetir una eclesiología formulada en otras latitudes, en un contexto cultural y social muy diferente al de la AL, en un tiempo ya lejano del nuestro. Nos toca ahora responder al desafío de la teología liberacionista, produciendo una eclesiología que, arraigada en la Escritura, responda a las necesidades particulares de la Iglesia y del pueblo latinoamericano. (p. 254)

¿Una respuesta evangélica?

Esta reseña comentada nos muestra claramente que el libro de Emilio Núñez no es una mera reacción a la TL, sino ya un comienzo de respuesta evangélica que involucra tareas y promesas para el futuro.

El autor afirma categóricamente que esta teología "no ha sido una moda pasajera" y que, aunque "sea condenada por el Vaticano", "parece haber venido para quedarse con nosotros", y su impacto en la conciencia de la cristiandad latinoamericana puede ser duradero" (pp. vii, 256). "Aunque discrepa profundamente con el pensamiento

evangélico conservador en el terreno de la interpretación bíblica de la fe cristiana", aclara Núñez, "viene a nosotros como una voz de alerta tocante a nuestra responsabilidad social, como un desafío a escudriñar las Escrituras para ver lo que ellas tengan que decirnos en relación con la problemática latinoamericana. (p. 256)

La respuesta evangélica, dice hacia el final de su libro, tiene que ser teológica y praxeológica (un planteo muy similar al que vimos en Samuel Escobar). La respuesta teológica, por un lado no admite cambios porque se basa en la palabra del Señor (1 Pedro 1.25; 2 Pedro 1.21; 2 Tim. 3.14-17), pero inmediatamente agrega que "la teología evangélica no está exenta, como reflexión humana, de las influencias de su contexto social. Es muy difícil, por lo tanto, predecir cómo será esta teología en la América Latina dentro de diez y veinte años" (p. 257). Aquí está, precisamente, el dilema y la tarea.

Según Núñez, esa "teología evangélica del futuro tendrá que ser *bíblica* en sus fundamentos, *eclesiástica* en su estrecha relación con la comunidad de fe, *pastoral* en su intento de ser voz orientada para el pueblo de Dios, *contextualizada* en cuanto a lo cultural y social, y *misionera* en su propósito de alcanzar a los no cristianos con el evangelio" (p. 257).

Me impresionó la coincidencia fundamental entre esta agenda para una teología evangélica latinoamericana y los objetivos que se ha trazado el Seminario Bíblico Latinoamericano, en su proyecto de educación teológica para AL. Y hemos examinado detenidamente y con extensión esta obra cuyo llamado es oportuno y urgente, y la tarea nos reclama a todos los que queremos afirmar nuestra identidad evangélica y latinoamericana.

Declaración de Medellín: ¿nuevo comienzo?

También nos ha impactado la *Declaración de Medellín* sobre la teología de la liberación, fruto de una consulta de cristianos evangélicos de 12 países de AL[6], que muestra una apertura totalmente desacostumbrada en encuentros similares, y un consenso detrás de las posiciones esbozadas en este libro, asumidas, desarrolladas y organizadas de modo tal que auguran una etapa nueva y creativa en la búsqueda de esa respuesta evangélica que nuestro Señor demanda y que nuestros pueblos esperan de nosotros. Emilio Núñez fue uno de los principales contribuyentes a la *Declaración*.

NOTAS

1 *Vida y Pensamiento*, Vol. 8, Nº. 1 (1988), pp. 69-73.

2 Dallas Theological Seminary, Texas.

3 Proyecto conjunto de Ediciones Paulinas de España, Argentina y Brasil, 50 volúmenes en una Colección "Teología y Liberación", con un comité editorial y siete autores que incluyen a los principales exponentes de esta corriente.

4 Consulta sobre "Evangelio y cultura", organizado por el Comité de Continuación de Lausana, en Willowbank, Bahamas. Ver John Stott y Robert Coot, eds., *Gospel and Culture* (Pasadema, California: Biblioteca W. Carey, 1979). Hay versión española de la declaración final, publicada por el Comité de Continuación de Lausana.

5 Un estudio muy completo sobre la eclesiología y sobre todo la misionología de las Comunidades de Base es la tesis doctoral de Guillermo Cook, *The Expectation of the Poor*, Maryknoll, New York: Orbis, 1985. (Traducción al español en proceso)

6 *Declaración de Medellín*, s/f, s/l, publicada por el Seminario Bíblico de Medellín, Colombia.

Mortimer Arias
Ex-rector SBL
Profesor, Iliff School of Theology

Daniel S. Schipani. ***Religious Education Encounters Liberation Theology.*** Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988. 276 pp.

En su libro Schipani plantea explícitamente que su propósito es el de "proveer un amplio y crítico repaso del pensamiento de [la teología de la] liberación desde el punto de vista único de la educación religiosa"[1] (p. 2). La estructura del libro se organiza alrededor de cinco temas, a los que Schipani llama "principales temas liberadores". Estos temas son: concientización, reino de Dios, praxis como manera de conocimiento, interpretación crítica, y comunidad de base. En capítulos separados, cada tema es, primero, analizado a luz de lo que dice la teología de la liberación, y segundo, relacionado con la educación cristiana. Schipani señala lo que él considera son los puntos fuertes y débiles tanto de la teología de la liberación como de los fundamentos pedagógicos que la sustentan. De esta manera Schipani reflexiona sobre las maneras en que una educación cristiana al modo de la teología de la liberación debe ser mejorada. En sus propias palabras, la conclusión del libro es que

> el encuentro entre la educación religiosa y la teología de la liberación señala un modelo de educación que es dialógico y concientizador, profético y escatológico en visión, orientado a la praxis ... [un modelo que] llama por una perspectiva crítico-hermenéutica, y por un contexto eclesial comunitario al servicio de la misión de Dios en el mundo. (p. 143)

Indudablemente el gran aporte del libro es, por un lado, presentar en un solo volumen las dos mayores contribuciones del pensamiento latinoamericano a la reflexión teológica y educativa mundial, a saber, la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido desarrollada por Paulo Freire. Por otro lado, la forma en que organiza el aporte de ambas contribuye a una revisión de la educación cristiana y plantea importantes desafíos

al *qué, para qué, cómo, cuándo y dónde* de la presente práctica del ministerio educativo de iglesias e instituciones teológicas en América Latina.

El libro está dirigido a un sector de educadores religiosos norteamericanos de alto nivel académico. No es un libro para maestros de escuela dominical. El libro supone un conocimiento considerable sobre teorías de desarrollo humano, educación y teología todavía vedado a muchos líderes y pastores de iglesia en nuestro contexto latinoamericano.

Es probable que profesionales en el campo de la educación cristiana se sientan un poco defraudados por el hecho de que el título crea la expectativa de una confrontación entre la educación cristiana como disciplina y la teología de la liberación, cuando en realidad lo que el libro presenta es un enfoque de la educación cristiana acorde con la teología de la liberación. Aunque Schipani ofrece una definición de la meta de la educación cristiana, nunca clarifica lo que él entiende por educación cristiana como una disciplina en sí misma. Quizás un título más acorde con lo que el autor hace en su libro sería, "La educación cristiana en la perspectiva de la teología de la liberación".

Schipani no resuelve la tradicional separación entre teología y educación, cosa que él propone como uno de los propósitos secundarios del libro. Más bien, al hablar del papel "mediatizador" de la educación cristiana entre teología y ministerio, crea una distinción de tres elementos. La integración no solo parece complicarse, sino que Schipani contradice en parte la integración de teoría y práctica que él mismo describe como característica del método educativo de Freire y de la teología de la liberación.

La más seria debilidad del libro es la falta de una perspectiva más latinoamericana en las críticas tanto a la pedagogía de Freire como a la teología de la liberación. Aunque las críticas apuntan a aspectos importantes, ellas reflejan más la mentalidad académica norteamericana que una postura identificada con las concretas realidades de opresión, injusticia y pobreza de los países latinoamericanos. Para Schipani el peligro de caer en extremos o de tomar posturas muy radicales, tanto en el modelo educativo de Freire como en la postura teológica latinoamericana, plantea debilidades y limitaciones a ambas. Schipani no toma en cuenta que teólogos de la liberación han sido auto-críticos con relación a los peligros que menciona. La prueba más reciente de ello es la introducción de Gustavo Gutiérrez en la más reciente edición en inglés de su libro *Teología de la Liberación* [2]. En ella señala las formas en que la teología de la liberación ha sido malentendida, responde a las críticas que se le han hecho y reconoce las áreas en que se requiere mejorar. En este sentido Schipani no añade nada nuevo. El hecho de reconocer los peligros en que se puede caer, lejos de ser una limitación o debilidad, debe verse como oportunidad de fortalecimiento y claridad para la acción.

Otro ejemplo de esta falta de perspectiva latinoamericana en el autor es la ausencia de "sospecha ideológica" sobre los parámetros teóricos con que trabaja. Prueba de ello es su acusación de que ni Freire ni la teología de la liberación dan importancia a la dimensión "pasado". Para Schipani debe haber en la educación cristiana un balance

entre pasado, presente y futuro. Aunque en principio estoy de acuerdo, esta acusación, desde un marco estrictamente teórico, no presta atención al hecho de que para la mayoría de los latinoamericanos la presente realidad les demuestra que hay poco o nada digno de recordar en una historia de casi quinientos años de opresión social y explotación económica.

Es mi deseo que una traducción al español del libro pueda reflejar mucho más un contexto que clama por justicia, paz y liberación, y que no solo está bien sino que es necesario tomar posturas radicales aún cuando ello envuelve ciertos peligros. Porque si en algo Paulo Freire está en lo cierto es en el hecho de que "no hay educación neutral". Ciertamente, la educación cristiana no es la excepción.

NOTAS

1 Esta es mi traducción literal. Schipani entiende "educación religiosa" como "educación cristiana".
2 Esta edición celebra los quince años de la primera publicación de su libro en inglés, en 1973.

Fernando Cascante
Estudiante doctoral en educación cristiana,
Presbyterian School of Christian Education, Virginia, EE.UU.

Robert McAfee Brown. ***Spirituality and Liberation: Overcoming The Great Fallacy***. Philadelphia: Westminster, 1988. 158 pp.

Con su estilo claro y casi poético, Brown comienza con un diagnóstico de la antigua y perdurable falacia que "divide la vida en dos compartimientos separados" — lo sagrado versus lo secular, la religión versus la política, la fe versus las obras, lo santo versus lo profano, lo divino versus lo humano, el amor versus la justicia, la liturgia versus la legislación. Analiza por qué las personas se sienten tan atraídas a estos dualismos a pesar de que son tan erróneos. Califica como inadecuados los intentos que se han hecho por reducir o sintetizar la división entre esos binomios vitales. Explora el acercamiento del "retiro y retorno".

En la segunda parte, Brown busca las claves para una reconciliación de estos binomios, examinando la historia judeo-cristiana, la forma y el contenido de las Escrituras, la intervención de Dios en la historia, la liturgia como expresión de toda la vida, y el don de la sexualidad. Concluye que la Gran Falacia simplemente no representa el mensaje bíblico.

En la tercera parte de su libro, Brown ofrece una "reconstrucción radical" por medio de una redefinición de la espiritualidad como liberación y de la liberación como espiritualidad. Cita repetidas veces los muchos escritos sobre espiritualidad de los teólogos latinoamericanos de la liberación, que hablan desde su experiencia de participar en las luchas de los pobres. Brown expone importantes textos bíblicos. Identifica como luchas espirituales por la liberación algunos asuntos que son controversiales en los Estados Unidos, como la guerra de Viet Nam, el movimiento "Sanctuary" (refugio) que ampara a refugiados de Centroamérica, las manifestaciones relacionadas con Sudáfrica, y la confrontación de Nicaragua con el imperialismo.

Ross Kinsler
Director de PRODIADIS

Franz J. Hinkelammert (et al.), ***Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo***. San José: DEI, 1990. 124 págs.

El Instituto Goethe y el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), auspiciaron un ciclo de conferencias de agosto a octubre de 1988. El DEI acaba de publicar un pequeño libro que recoge el resultado de esas conferencias. En el, teólogos latinoamericanos, como "un esfuerzo de diálogo", tratan de explicar las teologías de algunos de los teólogos alemanes más famosos. Es un signo de esperanza después de las amargas discusiones que a finales de los años sesentas se dieron entre teólogos latinoamericanos y alemanes, y que los llevaron a romper su diálogo.

Los autores presentan en forma clara y concisa las teologías de Martín Lutero, Tomás Müntzer, Felipe Melanchton, Dietrich Bonhoeffer, Karl Rahner, Rudolf Bultmann y Jürgen Moltmann. Algunos se limitan a exponer objetivamente la teología que les corresponde; otros la interpretan dentro del contexto histórico alemán. Las contribuciones más interesantes son aquellas en que el autor latinoamericano entra en un verdadero diálogo con su colega alemán (como Juan Stam con Tomás Müntzer, Franz Hinkelammert con Dietrich Bonhoeffer y Guillermo Cook con Jürgen Moltmann).

Es una lástima que, con excepción de Jürgen Moltmann, todos estos autores hayan muerto y, por ende, ya no puedan participar en un diálogo vivo. Ojalá que esta experiencia tan positiva inspire a los auspiciadores a organizar un segundo ciclo de conferencias con teólogos y teólogas europeos de nuestro tiempo, para que el diálogo pueda resurgir y resulte en un segundo tomo.

Ineke Bakker
Profesora de teología, SBL


Lutero
Simons
Calvino
Hus
Valdo

Estudios bíblicos

LA BIBLIA DE LOS OPRIMIDOS
Elsa Tamez

Obra de investigación del A.T. Fundamental para el quehacer teológico en América Latina. 125 pp

$ 2.60 ¢ 195
(peso 130 g)

EL LIBRO DE JOB
Jorge Pixley

El contexto social del libro, su teología y su estructura, más una clara exposición del texto párrafo por párrafo . 233 pp.

$ 2.20 ¢ 175

LA FIESTA DE LIBERACION DE LOS OPRIMIDOS
Relectura de Juan 7: 1 - 10:21
Hugo Zorrilla

Obra de erudición que propone la fiesta de las enramadas como trasfondo socio-religioso de esta sección del Evangelio. Análisis critico-literario y teológico del texto . 318 pp.

$ 2.00 ¢ 160
(peso. 265 g)

Iglesia y teología

EVANGELIZACION CONTEXTUAL
Fundamentos teológicos y pastorales
Orlando E Costas

Comunicar la fe para trans formar la realidad. El testimonio contextualizado visto en Esther y en Jesús. 119 pp

$ 3.50 c 280
(peso 140 g)

POR LAS SENDAS DEL MUNDO CAMINANDO HACIA EL REINO
Julio de Santa Ana

Nuevas orientaciones y nuevos modelos bíblicos para la pastoral protesante en América Latina. 127 pp.

$ 3.00 ¢ 240
(peso 140 g)

EL DIOS DE LOS POBRES
Victorio Araya

Un examen sistemático y una valoración teológica de los escritos basados en la opción por el pobre. 244 pp.

$ 4.00 ¢ 320
(peso: 200 g)

TODAS LAS VOCES
Taller de música y liturgia en América Latina, 1988. Pablo D. Sosa, ed

La rica experiencia de 50 músicos y animadores litúrgicos de muchas denominaciones, plasmada en ponencias, liturgia y cantos. 240 pp.
$ 6.00 (peso 240 g) ¢ 550

LECTURA TEOLOGICA DEL TIEMPO LATINOAMERICANO
Ensayos en honor del Dr. Wilton M. Nelson

Temas que van desde la exégesis y la teología bíblica hasta la pastoral, la educación y la historia de la iglesia. 244 pp.

$ 1.75 ¢ 140
(peso: 275 g)

PROTESTANTISMO Y LIBERALISMO EN AMERICA LATINA
José Míguez Bonino
Carmelo Alvarez
Roberto Craig

Tres ensayos socio - históricos que dan perspectiva a la búsqueda de alternativas liberadoras en el protestantismo latinoamericano hoy. 91 pp.

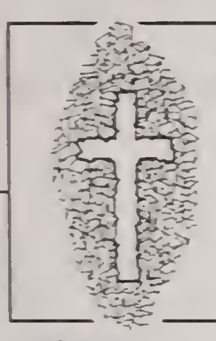
$ 2.00 ¢ 150
(peso 90 g)

COMUNIDAD DE MUJERES Y HOMBRES EN LA IGLESIA
Encuentro latinoamericano: 15 - 18 de marzo de 1981

Incluye el documento elaborado en el encuentro, junto con ponencias de carácter bíblico - teológico y sociológico sobre la coparticipación de mujeres y hombres en la iglesia. 95 pp.

$ 1.00 ¢ 75
(peso 130 g)

vida y pensamiento

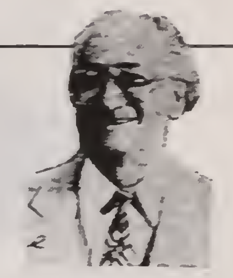


JUSTIFICACION Y JUSTICIA

Vol 6 Nº 1 junio, 1986

Raices protestantes y realidad latinoamericana 71 pp

$ 2.50 (peso: 145 g.) c 200



la iglesia y su misión

Homenaje a Rubén Lores en su jubilación

Vol. 7 Nº doble enero-dic., 1987

Misionología: reflexión bíblica, teológica y estratégica. 122 pp.

$ 4.00 (peso: 215 g.) c



SHALOM EN CENTROAMERICA

Vol 8 Nº. 1 junio, 1988

En un contexto de guerra, exégesis y teología por la paz y la justicia.

$ 2.50 (peso: 135 g.) c 200



Nuevos caminos en la educación teológica latinoamericana

Vol 8 Nº 2 dic 1988

Perspectivas, instrumentos, experiencias. 129 pp.

$ 2.50 (peso: 220 g.) c 200

Revista VIDA Y PENSAMIENTO Números anteriores disponibles

Vol. 2, Nº 1 y Nº 2 (1982) Artículos que ejemplifican el encuentro de la exégesis y la teología con la realidad social y la práxis pastoral.

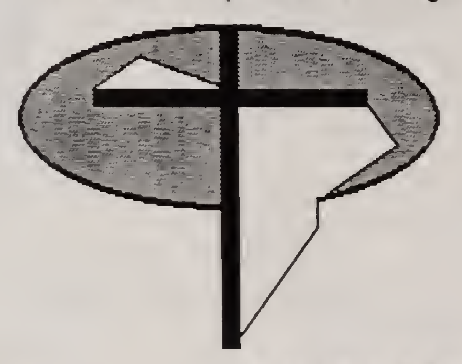
Nº especial, 1982. Misión y evangelización, con contribuciones de Africa, India y la China Popular. El rol de la educación teológica por extensión en el desarrollo de las iglesias del tercer mundo.
$ 1.00 c/u. (peso: 200 g.) c 50.00 c/u.

Vol. 4, Nº doble (1984, publicado en 1985). Artículos que muestran el eje que une la hermenéutica bíblica con la pastoral comprometida con los pobres.
$ 3.00 (peso: 240 g.) c 150.00

Vol. 5, Nº 1 y Nº 2 (1985). Artículos de actualidad teológica, bíblica y pastoral
$ 2.00 c/u. (peso: 160 g.) c 110.00 c/u.

vida y pensamiento

Dos números especiales del Congreso de Graduados SBL.



NUEVA PASTORAL LATINOAMERICANA I y II

Vol. 9, N° 1 y N° 2

Desde la rica diversidad de sus experiencias ministeriales, graduados del SBL aportan descripciones y propuestas para la atención pastoral en medio de las múltiples crisis de América latina. N° 1, 98 pp. N° 2, 70 pp.

$ 6.50 (ambos) (peso: 190 g.) ¢ 560 (ambos)

NOVEDAD

TEOLOGIA DE JUAN WESLEY

Una investigación histórica

Colin W. Williams

(Traducido por Roy H. May y Fanny Geymonat)

Importantes raíces protestantes para el cristianismo latinoamericano comprometido con su propia realidad histórica. 161 pp.

$ 3.75 (peso: 190 g.) ¢ 300

Calcule usted mismo el costo del porte que debe remitir junto con su pedido, utilizando la siguiente tabla. Si pide más de un libro, sume primero el peso de todas las selecciones y luego consulte la tabla.

PORTE AEREO:

	para Centroamerica	para el resto de América	para Europa
Hasta 150 g	$ 1.25	$ 1.80	$ 2.20
De 151 a 200 g	1.60	2.40	2.95
De 201 a 250 g	2.00	3.00	3.68
De 251 a 300 g	2.40	3.61	4.41
De 301 a 400 g	3.22	4.82	5.89
De 401 a 500 g	4.02	6.02	7.36
c/100 g. adicionales agregue	0.50	0.75	1.10

PORTE MARITIMO (todos los países):

Hasta 150 g	$ 0.61	De 601 a 700 g	$ 2.83
De 151 a 200 g	0.81	De 701 a 800 g	3.23
De 201 a 250 g	1.02	De 801 a 900 g	3.64
De 251 a 300 g	1.21	De 901 a 1000 g	4.04
De 301 a 400 g	1.61	De 1001 a 1250 g	4.29
De 401 a 500 g	2.02	De 1251 a 1500 g	5.15
De 501 a 600 g	2.41	De 1501 a 1750 g	5.65

Hay descuento del 10% en pedidos de 10 libros (de una variedad de títulos) o más. Para librerías e instituciones hay descuentos del 25% en pedidos de 10 ejemplares o más de un mismo título.

Enviar a: PUBLICACIONES SEBILA
Apdo. 901 1000
San José, Costa Rica

Recibido: ____________
Enviado: ____________

HOJA DE PEDIDO DE PUBLICACIONES

Instrucciones:

1. Apunte el título y el autor de cada obra que solicita
2. Indique el precio por unidad y la cantidad de ejemplares que desea, así como el precio total por cada renglón.
3. Aplique el descuento según las condiciones que aparecen en la lista de publica ciones.
4. Calcule el costo del porte aéreo según la tabla que aparece en la lista de publica ciones.
5. Debe acompañar a este formulario el importe total, en un cheque en U.S. dólares a nombre de Seminario Bíblico Latinoamericano.

	Sub-total S	
	(Menos descuento si aplica valor de lista de Publicaciones) S	
	Sub-Total S	
	Más porte aéreo por un peso total de _____ gramos (Ver tabla) S	
	Cantidad total que envía S	

Nombre: ______________________________ Fecha: __________
Dirección para el envío del pedido: ______________________________
__________ Código de correo _____ Ciudad: ______________ País __________
Observaciones: ______________________________
____

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: ________ Tel.: ________

Provincia ________ Ciudad ________ País: ________

Costo de suscripción anual $ 10.00 (dólares). Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

____
Firma

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: ________ Tel.: ________

Provincia ________ Ciudad ________ País: ________

Costo de suscripción anual $ 10.00 (dólares). Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

____
Firma

CUPON DE SUSCRIPCION

Sírvase anotarme como suscriptor

Nombre: ____________________

Dirección: ____________________

Cód. de correo ___ Apdo postal o casilla: ________ Tel.: ________

Provincia ________ Ciudad ________ País: ________

Costo de suscripción anual $ 10.00 (dólares). Incluye porte aéreo.
Acompaño cheque pagadero a Seminario Bíblico latinoamericano.

____
Firma

Vol. 10, Nº 1 **VIDA Y PENSAMIENTO** junio de 19

TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DESDE RAÍCES PROTESTANTES

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

CATALOGO SEBILA



SEMINARIO BIBLICO LATINOAMERICANO

